

AntropoWEBZIN

Číslo 1/2008

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni



AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

ČLÁNKY

KRIMINALITA Z ANTROPOLOGICKÉHO PERSPEKTIVY: MOŽNOSTI A LIMITY SOCIOLOGICKÉ INSPIRACE	
Michal RŮŽIČKA.....	1
REFLEXIVITY - A TOOL FOR THE ANTHROPOLOGIST. AN EXAMPLE: THE FIELDWORK OF A FRENCH PHD STUDENT	
Elise GUILLERMET.....	16
BEING A RESEARCHER IN HIS OWN COUNTRY, PRACTICAL EXAMPLES FROM THE FIELDWORK	
Seydou Moussa KALILOU.....	22
DĚTI TRVALE ŽIJÍCÍ V PROSTŘEDÍ SOCIÁLNĚ VYLOUČENÉ LOKALITY. DETERMINANTY VZDĚLÁVÁNÍ V SOCIOKULTURNÍM KONTEXTU.	
Petra MORVAYOVÁ.....	27
PERSPEKTIVISMUS FRIEDRICHA NIETZSCHEHO (NA PŘÍKLADU RADOSTNÉ VĚDY)	
Adam HORÁLEK.....	56
IDENTITA – PODIVNÝ POJEM	
Martin PALEČEK.....	62

ESEJE

TĚLO, GENDER, JAZYK ANEB BÝT ČI NEBÝT GENTLEMAN?	
Petr VAŠÁT.....	73
PRINCEZNA POCAHONTAS A TARZAN, PÁN OPIC. FILMOVÁ KONSTRUKCE IDENTITY JEDINCE NA ROZHRANÍ DVOU SVĚTŮ	
Ilona DVOŘÁKOVÁ.....	78

RECENZE

NECOV, NECO PETKOV: DĚJINY VOJVODOVA	
Michal SVOBODA.....	86

ROZHOVOR

O BULHARSKÉ ETNOLOGII PO ROCE 1989 (PLAMEN BOČKOV)	
Barbora MACHOVÁ.....	89

KRIMINALITA Z ANTROPOLOGICKÉHO PERSPEKTIVY: MOŽNOSTI A LIMITY SOCIOLOGICKÉ INSPIRACE

Michal RŮŽIČKA
Katedra sociologie, FF ZČU

Abstract

The article can be understood as an introduction to the problematic of studying deviance and criminal behaviour in sociocultural anthropology. The article also discusses the possibilities of adopting some theoretical and methodological resources from the sociology of deviance into anthropological practices.

Úvod

Kriminalita a deviantní jednání patří mezi významné teoreticko-výzkumné oblasti v sociálních vědách, ale i v (sociální) politice. Podstatná část studijních oborů sociologie, zejména v anglosaském světě, nabízí svým studentům alespoň jeden rozšiřující kurz věnovaný sociologii deviantního chování. Zde jsou antropologové postaveni před určitou výzvou, neboť tématu deviantního jednání je v sociokulturní antropologii věnováno podstatně méně pozornosti, než třeba v sociologii. A to i přes to, že antropologický výzkum v sobě, minimálně ve stejné míře jako výzkum sociologický, zahrnuje problém střetu odlišných hodnotových a normativních řádů³. Freilich, Raybeck a Savishinsky se domnívají, že skutečnost virtuální absence tématu deviance v antropologických výzkumech a textech je důsledkem specifické historie oboru (1991a). Tradičně se antropologie zabývala nezápadními, početně malými společnostmi, přičemž se zaměřovala na vysvětlení *sociálního řádu* – sociální „neřád“ tak zůstal mimo její hlavní pozornost (Freilich, Raybeck, Savishinsky 1991a:1).

Požadavek zahrnutí deviantního jednání a kriminality do teoretické a výzkumné agendy sociokulturní antropologie možná bude patrnější s postupujícím posunem badatelské pozornosti antropologů od společností malých, „exotických“, „tradičních“, ke společnostem vlastním, (pozdně) moderním.

Studium sociální deviance a kriminality je multi-paradigmatickým a multi-oborovým podnikem. Na tomto poli se mohou setkávat různé obory jako je právo, sociální politika, sociologie, kriminologie, sociální geografie, sociální psychologie.

Cílem předkládané studie je představit některá konceptuální a teoretická východiska, která by mohla být chápána jako určitá výchozí platforma, odrazový můstek, pro studium sociální deviance a kriminality z antropologické perspektivy. Cílem předkládaného textu, který sám o sobě nepřináší nové poznatky, není poskytnout jednotný obraz, genealogii či nějaký ucelený epistemologicko-teoretický korpus, jako spíše poskytnout jeden z mnoha možných návrhů, jak přistupovat ke studiu deviance a kriminality z antropologické perspektivy.

Základní pojmy a teorie

Antropologii deviace chápou Freilich, Raybeck a Savishinsky jako „subdisciplínu antropologie s úzkými vazbami na sociologii“ (1991a: 1). Proto na následujících stránkách představím některé základní pojmy a koncepty, které se běžně uplatňují v sociologickém studiu deviantního jednání. Zaměřím se zejména na ty pojmy a koncepty, které by mohly být uplatnitelné ve výzkumu antropologickém.

Na prvním setkání kurzu Sociologie deviantního jednání (KSS/DEV) v letním semestru 2008 jsem provedl neformální anketu, ve které jsem studenty požádal o uvedení typických příkladů forem deviantního jednání. Z více než 50ti procent byly uváděny různé nemoci a poruchy z oblasti sexuality. Tento výsledek (byť nereprezentativní a) neformální ankety se tak zdál potvrdit existenci předporozumění, se kterým lidé k pojmu „deviace“ často přistupují. Toto předporozumění asociuje pojmy jako jsou „deviace“, „sociální deviace“ či „deviant“ s významy jako „úchylák“, „perverze“, „zvrácenost“ apod. Mezi další formy laického předporozumění může patřit představa, že „deviace“ je důsledek psychologické povahy jednotlivců. Pokud se pohybujeme na poli sociálních věd, budeme se spíše snažit porozumět deviaci jako sociálnímu fenoménu ukotvenému v určitém sociálním a kulturním kontextu.

Na obecné rovině se ve vědě používá pojem **deviace** v hodnotově neutrálním smyslu k označení jakékoliv odchylky od průměru, normy, struktury, či funkce. Pokud je předmětem zájmu sociálních věd lidské chování, resp. záměrné lidské jednání, které je navíc vždy alespoň do určité míry jednáním sociálním, hovoří se o *deviaci sociální*. Pojem **sociální deviace** se pak v sociálních vědách používá pro označení následujících forem jednání (dle Velký sociologický slovník 1996: 199; pojem „deviace sociální“):

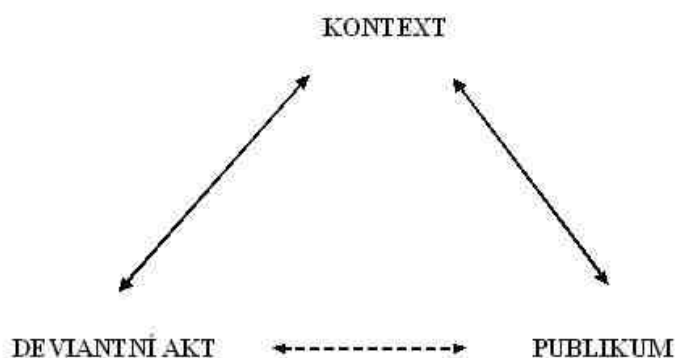
- porušení nebo odchylka od nějaké sociální normy nebo od skupiny norem
- nerespektování požadavků, které na individuum nebo skupinu klade určitý normativní systém
- alternativní forma chování k předepsané nebo všeobecně akceptované normě

Pojem sociální deviace se nezdá být z antropologických pozic problematický. Antropologové se během svých výzkumů často setkávají s jednáním, které je v rozporu se společenskými očekáváními či normami společností, které studují. Deviantní jednání lze zkrátka chápat jako jakékoliv *transgresivního jednání*, tj. „jednání porušující“ či „jednání překračující určité hranice“.

Deviantní jednání se může odehrávat v soukromí, nebo na veřejnosti. Je to však vždy skupina, jejíž sdílené kolektivní normy byly porušeny. Je to pak tato skupina, kdo na deviantní jednání, ať již *skutečné*, nebo jen *předpokládané*, nějakým způsobem reaguje. Aby mohlo nějaké jednání mobilizovat sociální reakce, tak se o něm musí ostatní členové skupiny nejprve dozvědět.

Proto je v rámci *procesu* sociální deviace důležitý nejen ten, kdo porušuje sociální normy, ale také nějaké *publikum*. Deviantní jednání je navíc nutné vždy posuzovat ve vztahu k nějakému konkrétnímu normativnímu systému. Jelikož jsou normativní systémy různých skupin vzájemně relativní, je potřeba analyzovat nejen vztah *deviant – publikum*, nýbrž *deviant – kontext – publikum*, viz obr. 1. Kontextem nemusí být pouze nějaký konkrétní normativní systém, nýbrž situace a okolnosti, které z deviantního jednání vytváří jednání deviantní.

Obrázek 1: Publikum reaguje na deviantní jednání vždy v rámci nějakého kontextu



Aby mohlo být určité jednání vnímáno a vyhodnoceno jako deviantní, musí se odehrávat v nějakém kontextu. Zcela jistě by například nebylo považováno za deviantní vypít s přáteli v restauraci pivo. Jinak by však stejný akt – vypítí točeného piva – byl vyhodnocen v protialkoholní léčebně. Obnažit se na veřejnosti by bylo beze sporu většinou společnosti vyhodnoceno jako deviantní jednání. Jinak by však stejný akt – obnažení se na veřejnosti – byl vyhodnocen na naturistické pláži.

Kromě vztahu mezi deviantním jednáním, publikem a kontextem se během studia deviantního jednání vynoří problém nerovné distribuce moci ve společnosti. Aspekt moci vstupuje do procesu sociální deviace jako velmi významná proměnná. Aspekt nerovné distribuce moci znamená, že ne všichni, kteří porušují stejná pravidla ve stejném kontextu, obdrží stejné sociální reakce / sankce.

Antropologická perspektiva, která se snaží o zprostředkování emického pohledu na svět, tj. pohledu členů zkoumané skupiny, musí často řešit problém relativity různých normativních systémů. K tomuto problému dochází v průběhu střetu různých, většinou mocensky nerovných, skupin. Antropolog si zde musí klást otázku nikoliv pouze „*kdo, jak a proč porušuje sociální normy*“, nýbrž „*či normy jsou vlastně porušovány a kdo žádá nápravu?*“

Při pohledu „zvnějšku“ na nějakou marginální skupinu, řekněme na obyvatele chudinského ghetta, se může zdát, že tito lidé ve zvýšené míře porušují normy, pravidla a zákony. Badatel, který se tento problém pokusí nahlédnout (a poté třeba zprostředkovat) skrze emickou perspektivu obyvatel ghetta, tak může dojít ke zjištění, že tito lidé ze své vlastní perspektivy „neporušují pravidla“, nýbrž spíše „žijí podle jiných pravidel“. O to se pokusil např. Elijah Anderson (1999).

Jednání, které je vnímáno širší, resp. mocensky dominantní částí společnosti jako porušující či ohrožující normy / pravidla / hodnoty (dále jen „normy“), je předmětem sociální kontroly. Sociální deviace a sociální kontrola jsou koncepty na sobě zcela závislé. Proto někteří badatelé nečiní předmětem svého zájmu sociální deviaci jako takovou, nýbrž formy a procesy sociální kontroly (např. Cohen 1985).

„Plnohodnotný“ člen nějaké skupiny, který úspěšně prošel procesem socializace, si skupinové normy osvojil a internalizoval – nejen se je „naučil“, nýbrž se s nimi osobně sžil, přijal je za své vlastní. Porušení sdílených a internalizovaných norem reprezentuje pro členy

skupiny vážné riziko ohrožení stability celého sociálního systému. Deviantní jednání porušuje pravidla, porušuje „dohodu“, a tím snižuje předvídatelnost jednání a jednoznačnou čitelnost celého sociálního světa. Deviantní jednání, jelikož překračuje internalizované normy, mobilizuje sentimentální a afektivní pocity a motivuje jednat za účelem dosažení nápravy. Soubor jednání a postupů, které vedou k (znovu)nastolení konformity se sociálními normami, se nazývá systémem **sociální kontroly**. Systém sociální kontroly se nejčastěji sestává z aplikací sankcí.

Sankce jsou určité typy sociálních reakcí na sociální jednání. Tyto reakce mohou být ze svého charakteru buď pozitivní nebo negativní. **Negativní sankce** je *trest*, který je myšlen aby odradil od pokračování v deviantním jednání. Pozitivní sankce je naopak *odměna*, která má za cíl povzbudit ke konformnímu jednání.

Sociologové dále rozlišují sankce podle jejich zdroje, tedy podle toho, kdo je dodavatelem takových sankcí, na formální a neformální sankce. **Formální sankce** jsou oficiálními způsoby vyjádření podpory normativnímu systému příslušné skupiny. Formální sankce jsou většinou aplikovány veřejně, aby mohly plnit svoji funkci podpory kolektivních sentimentů, pocitů sounáležitosti a souhlasu se skupinovými normami. **Neformální sankce** jsou pak *neoficiálními* způsoby jednání, jejichž cílem je nastolení konformity se sociálními normami. Obecně lze říci, že účinnost neformálních sankcí klesá s rostoucím počtem členů skupiny.

Tabulka 1: Příklady různých druhů sankcí. Další necht' si čtenář doplní sám. Tabulka převzata z (Cinard, Meier 2004: 36)

SANKCE	Formální	Neformální
Pozitivní	Zvýšení platu v zaměstnání Medaile za zásluhy Diplom / certifikát Povýšení	Pochvala Povzbuzení Úsměv Podání ruky
Negativní	Uvěznění Výpověď ze zaměstnání Exkomunikace z církve	Negativní pomluva Kritika Pohlávek dítěti

Prostřednictvím distinkce formálních a neformálních forem sociální kontroly se dostáváme k problematickému vztahu pojmů *sociální deviace* a *kriminalita*. Vztah těchto pojmů je často nevyjasněný, nezřetelný a může pro antropologii představovat určitý problém.

Situace, během nichž dochází k porušování sociálních norem, studuje řada různých disciplín. Mezi takové sociálněvědní disciplíny pak patří zejména sociologie a kriminologie. Zatímco sociologické přístupy obvykle považují za předmět svého zájmu „deviantní jednání“, kriminologické přístupy se zaměřují úžeji na „jednání kriminální“. **Kriminologie** je „vědní obor zabývající se kriminalitou, a to zejména jejím stavem a vývojem ve společnosti, příčinami a podmínkami jejího výskytu, osobností jejích pachatelů [což je výzkumná agenda poměrně nesociologická – pozn. M.R.] a opatřeními k jejímu omezování“ (Velký sociologický slovník 1996: 539, pojem „kriminologie“). Z této slovníkové definice vyplývá, že kriminologie může být chápána jako aplikovaná věda aktivně spolupracující se systémem formální (státní) sociální kontroly (viz zmínka o návrzích vedoucích k omezování kriminality, jako definiční znak disciplíny).

Rozdíly mezi studiem kriminality a sociální deviace, resp. rozdíly mezi kriminologickými a sociologickými přístupy ke studiu transgresivního jednání, se zabývá např. Erich Goode (2001: 33-35).

Goode (2001) připouští, že „kriminologické“ a „sociologické“ přístupy ke studované problematice mohou mít, a často také mají, vzájemně se překrývající pole zájmu; přesto však jsou to přístupy, které si kladou jiné otázky a používají jiné terminologické aparáty (Goode 2001: 34). Pokusil jsem se jeho úvahy shrnout v tabulce 2.

Tabulka 2: Dva přístupy ke studiu deviantního jednání – ideálně typizované. Dle (Goode 2001: 33-35)

	Studium „kriminality“ (kriminologie)	Studium „deviace“ (sociologie)
Oblast zájmu	„tvrdá“ deviace, která nejčastěji vede k zatčení a uvěznění	„měkká“ deviace, která málokdy vede k zatčení a uvěznění
Předmět zájmu	kriminální jednání formální sankce	deviantní jednání, charakteristiky a vira systém sociální kontroly neformální sankce
Výzkumné otázky	etiologické = „Proč to dělají?“	interpretativní = „Jaký je sociální význam deviace?“
Teoretický a epistemologický vzor	přirodní / exaktní vědy statistika	interpretativní přístupy hermeneutika
Pravděpodobná metodologie	kvantitativní analýza policejní statistiky formální rozhovory dotazníkové šetření mezi oběťmi	kvalitativní analýza (zúčastněné) pozorování semi-strukturované rozhovory

Pojmem **kriminalita** lze vymezit jako „výskyt trestného chování neboli chování kriminálního,“ přičemž platí, že tento „*pojem je vymezen platným trestním právem*“ (Velký

sociologický slovník 1996: 539, pojem „kriminálnita“). V tomto duchu můžeme chápat **kriminální jednání** jako jednání překračující platné zákony.

Dovolím si tvrdit, že takový přístup může představovat pro antropologii určitý problém, neboť pojem „kriminality“ je uplatnitelný pouze v takových sociálních systémech a skupinách, které mají nějaký formální právní systém. Co však s případy deviantního jednání, které nejsou v rozporu se zákony? Nikoliv všechno jednání, které je deviantní, porušuje platné zákony, a nikoliv všechno jednání, které je trestané zákonem, je vždy považováno za deviantní – viz tabulka 3. Striktní lpění na užívání termínu „kriminalita“ by tak diskvalifikovala podstatnou část sociálního jednání ze sociálního výzkumu. Toto dilema by hovořilo pro to, aby antropologie, vzhledem k charakteru otázek, které si klade, upřednostňovala pojem „deviantní jednání“ před „kriminalitou“. Termín *kriminálnita* vstupuje pro antropologii do hry jako nevyhnutelný koncept v situaci, kdy se ve výzkumném poli objeví konflikt studované skupiny a státem či skupinou států prosazovaného právního řádu, či agenti, kteří dohlížejí na jeho dodržování (např. policie, armáda, soudní a vězeňský systém, ale i místní samosprávy, úřady a další organizace).

Tabulka 3 (kvíz): tabulka pro doplnění forem jednání, které (ne)jsou deviantní a zároveň (ne)jsou kriminální, tj. (ne)překračující zákon

	Deviantní ano	Deviantní ne
Kriminální ano		
Kriminální ne		

Domnívám se, že sociologická perspektiva ke studiu sociální deviace, vzhledem ke své teoreticko-metodologické tradici, má poměrně blízko k perspektivě, ze které k danému problému přistupuje antropologie. V tabulce 4 proto uvádím velmi stručný přehled významných sociologických teorií sociální deviace. Obecně lze říci, že sociologické teorie sociální deviace oponují teoriím individualistickým, psychologickým a biologickým. Sociologické teorie deviantního jednání se snaží porozumět sociálním kontextům, které vytvářejí podmínky pro to, aby se deviantní jednání mohlo vůbec uskutečnit.

Tabulka 4: Stručný přehled sociologických teorií sociální deviace

Teorie	Významní (zakládající) autoři	Oblasti zájmu, stručná charakteristika
Teorie funkcionalistické	É. Durkheim	funkce sociální deviace, sociální deviace jako nedílně spojená se sociální strukturou, pozitivní funkce deviace
Teorie sociálního napětí	R. K. Merton	vztah mezi sociální strukturou a deviantním jednáním / strukturální podmínky deviantního jednání, sociální tlak jako příčina deviantního jednání
Teorie sociální disorganizace	Chicagská škola sociologie	vztah urbanizace a sociální disorganizace („selhání“ kontrolních mechanismů komunity) jako podmínky pro výskyt deviantního jednání, vztah mezi prostorem a deviantním jednáním
Teorie diferenciatní asociace	E. Sutherland	deviace jako naučené jednání, sociální kontexty, které podporují osvojení se takových definic situace, které podporují deviantní jednání
Teorie sociální kontroly	T. Hirschi	otázka „proč se lidé chovají deviantně“ je nahrazena otázkou „proč se lidé nechovají deviantně“? Míra „vžití se“ se širším sociálním rámcem jako míra „ochoty“ porušovat normy tohoto rámce
Interakcionistické teorie	H. Becker, K. Erikson, E. Goffman	studium procesu sociálních reakcí na deviantní jednání. Aplikace teoretických perspektiv symbolického interakcionismu
Teorie konfliktu	K. Marx	důraz na aspekt moci, uplatnění marxistických či feministických perspektiv, zdůraznění emických perspektiv znevýhodněných skupin

Zdroje: (Best 2004), (Cinard, Meier 2004), (Goode 2001), (Rock 2002)

Soudobé problémy a trendy v sociální praxi

Stanley Cohen tvrdí, že „dějiny sociální kontroly mohou být vyprávěny mnoha různými způsoby“, přičemž jeden z těchto způsobů je přepsat tyto dějiny „jako volbu mezi inkluzí a exkluzí“ (Cohen 1985: 266). V éře modernity a národních států jako monopolních držitelů prostředků násilí a donucovací moci jsou pak volby mezi inkluzí a exkluzí záležitostmi politické teorie a praxe. Situaci po 2. světové válce, zhruba do 60. let 20. století, charakterizuje Cohen jako „éru inkluze“ – oficiální přístup k deviantům se nesl ve smyslu snahy o jejich integraci či reintegraci do komunity (Cohen 1985: 267).

Pro poválečné období byla pro Západní ekonomiku typická nízká míra nezaměstnanosti a obecný ekonomický blahobyt. Byla to éra inkluze⁵, bohatství a konformity. Cílem modernistického projektu v této době bylo inkorporovat široké masy do plného občanství, hlavní rolí welfare state pak bylo asimilovat a inkorporovat neúspěšné „deviantní“ (čili od normy ekonomického blahobytu se odchyloující) jedince do plné participace ve společnosti. Problémem inkluzivní sociální teorie nebyla rebelie a kriminalita, nýbrž konformita. Přehled pro tuto dobu příznačných konformních sociálních typů, resp. jejich obrazů v tehdejší sociálně vědní myšlení, představuje Jan Keller (2000: 30-42).

Po tomto poválečném „zlatém věku“ (Hobsbawm 1998) následovala na přelomu 60. a 70. let kulturní revoluce, která přispěla k růstu individualismu a sociální a kulturní diverzity. Modernizace pokračovala v detradicionalizaci sociálních i kulturních praxí, docházelo k široké rekonstrukci do té doby akceptovaných hodnot a sociálních vztahů. Homogenitu nahradila pluralita, debata, kontroverze a nejednoznačnost. Konformitu jakožto dosavadní „problém“ nahradila rebelie. Pro tuto fázi moderny se stal příznačným důsledný proces individualizace: „máme před sebou individualizovanou verzi modernosti zatíženou břemenem odpovědnosti, která v případě jejího selhání dopadá především na záda jednotlivců“ (Bauman 2002: 19). Ulrich Beck v souvislosti s individualizací modernity hovoří o oslabení kolektivních identit, o ztrátě sociální relevance pojmů jako „třída“, „vrstva“ apod. (Beck 2004: 121-159). Beck dále upozorňuje, že ruku v ruce s individualizací osudu dochází i k individualizaci sociálních rizik, zejm. pak rizika nezaměstnanosti (Beck 2004: 157).

S euro-americkou individualistickou revolucí 70. let šla ruku v ruce ekonomická krize, restrukturalizace trhů práce a masivní nárůst strukturální nezaměstnanosti. Tržní síly nezvratitelně změnily sféru produkce (zaměstnání), sféru konzumace (rodina) a sféru identity (soukromí). Produktem těchto změn byla *ontologická a materiální nejistota*⁶. Jedny z hlavních institucí modernistického projektu – zaměstnání a rodina – již déle nemohly plnit roli pevných archimédovských bodů v lidských životech.

Na jedné straně stojí síly postupujícího individualismu, plurality alternativních sociálních a hodnotových světů a nejistoty jak materiální, tak i ontologické. Na druhé straně pak stojí psychologická potřeba pocitu osobní bezpečnosti a stability existence. Vnější sociální a ekonomické podmínky se změnily, vnitřní psychologické potřeby bezpečí a jistoty zůstaly stejné. V rámci přechodu od *inkluzivní k exkludující společnosti* Jocka Younga (1999) zajímají změny v percepci, resp. změny v reakcích na deviantní jednání, které jsou v *exkludující společnosti* dle Younga motivovány výše popsanou ekonomickou a ontologickou nejistotou.⁷

Ontologická a ekonomická nejistota jsou dle Younga extrémně výbušnou směsicí produkující institucionální trestné reakce na kriminální jednání a usnadňují možnost vytváření obětních beránek. Dochází k redefinici „deviace“ a k vytváření psychologického bezpečí reafirmací hranic in-group tím, že „*out-group se stává obětním beránkem pro problémy širší společnosti: je to underclass, který žije v zahálce a kriminalitě*“ (Young 1999: 20). Jsou to lidé, na které modernita zapomněla, nebo spíš jinak: pozdně moderní společnost ztratila motivaci je inkorporovat do plné občanské a ekonomické participace v rámci konvenční společnosti.

Pozdní modernita, která jedince uvrhá do materiální a ontologické nejistoty, transformovala prostředky sociální kontroly. Došlo ke změně v percepci nebezpečí a rizik v očích veřejnosti (Donnison 1998), což vedlo ke změnám v oficiálních politikách „proti kriminalitě“. Postupně s měnící se modernitou se mění i funkce a struktura sociální kontroly (Garland 2001). Implicitním cílem sociální kontroly je nyní (spolu)vytvářet pocit ontologické jistoty exkludováním členů out-group, na které je delegována vina za problémy a nejistoty dnešního světa – proto je např. v procesech sociální exkluze různých skupin ve společnosti tak důležitý symbolický aspekt jejich exkluze (reprezentace exkludovaných v lidovém, mediálním a politickém diskurzu). Sociální kontrola se již nesnaží o „nápravu“ či „disciplinaci“ jedinců, nýbrž o jejich exemplární segregaci a exkluzi.

Michel Foucault nazval studii, která zkoumá okolnosti vzniku moderní společnosti, jež šla ruku v ruce s rozvojem mechanismů formálních mechanismů sociální kontroly, poměrně příznačně „Dohlížet a trestat“ (2000). V této studii se zabývá souvislostí mezi moderní společností, „racionalitou“ (tedy i „racionalitou“ v oblasti sociální kontroly) a vznikem moderních věznic. Vězeňský systém, jakožto formální kárný systém kontrolovaný národním státem, se stal pro Foucaulta příkladem *par excellence* pro studium principů fungování moderní společnosti. Pokud bylo vězení v *ěře inkluze* symbolem snahy o začlenění jedinců zpět do společnosti, je nyní – v *ěře exkluze* – symbolem jejich radikální odlišnosti a nutnosti jejich exkluze.

Změnu forem a hranic sociální kontroly i sociální exkluze na příkladě současné Brazílie studuje Teresa Caldeira (2000). Caldeira ve své knize analyzuje současnou sociální, ekonomickou a politickou situaci v Sao Paulu a ukazuje, jak se obecný strach z kriminality (způsobený výše popisovanou *ekonomickou* a *ontologickou* nejistotou) stal ospravedlněním pro rostoucí míru prostorové segregace chudoby, mimo jiné prostřednictvím růstu „opevněných“ enkláv, v nichž se bohatí za ostnatými dráty dobrovolně segregují ze strachu před chudým a „nebezpečným“ *underclass*. Mezi další charakteristické znaky soudobých sociálních, politických a ekonomických vztahů v Sao Paulu je pak dle Caldeira rostoucí míra uplatňování policejní síly v chudých oblastech města a s tím související hypertrofie vězeňského systému (Caldeira 2000).

Hypertrofií vězeňského systému v období pozdní modernity se zabývají i jiní autoři, např. Loïc Wacquant (1999, 2001). Wacquant chápe hypertrofii vězeňských systémů jako snahu o trestní management *nové chudoby* na pozadí probíhajících ekonomických změn a rostoucí míry sociálních nejistot (Wacquant 1999: 220). Tyto ekonomické změny a z nich pramenící změny struktury trhů práce a rostoucí míra pocítovaných sociálních rizik, je dle Wacquanta vedlejším produktem neoliberální politiky – ekonomické deregulace a snížení výdajů na sociální zabezpečení (Wacquant 2001).

Řada badatelů podrobuje změny v soudobých společnostech analýze a snaží se porozumět měnícím se podobám hranic a funkce sociální kontroly a sociální deviace. Tyto změny se snaží dát do souvislosti s probíhajícími sociálními a ekonomickými procesy. Tito badatelé analyzují, jak se hranice normality a deviace stávají prostorem pro negociaci a zvěčňování hranic sociálních.

Nové trendy v sociologické teorii

Arrigo a Young (1998) tvrdí, že teorie kriminality a deviace jsou, podobně jako jiné texty a výpovědi o světě, kulturními produkty, které jsou situovány v rámci specifických socio-historických kontextů. Proto dle Arrigo a Younga teoretický aparát klasické kriminologie ukotvený v modernistickém diskurzu neumožnil plně porozumět genderovým, třídním a rasovým diferencím, neboť tyto difference jsou v rámci modernistických teorií kriminality systematicky umlčovány (Arrigo, Young 1998).

Za oprávněnou považují tuto kritiku i někteří soudobí kriminologové (Ferrel 1999; Ferrel, Hayward, Morrison, Presdee 2004; Hayward, Young 2004). **Kulturní kriminologie** je jedním

ze soudobých směrů v oblasti bádání o deviantním jednání, který by dle mého názoru neměl uniknout pozornosti antropologů, kteří bádají v oblasti deviantního jednání.

Presdee (2004) představuje kulturní kriminologii jako kritickou reakci, jako záměrnou opozici, k tzv. *administrativní kriminologii*. Kulturní kriminologie dle zástupců tohoto směru odmítá chápat jako předmět své činnosti produkci komentářů ke statistickým tabulkám⁸. I Hayward a Young (2004) se prostřednictvím projektu kulturní kriminologie kriticky vymezují vůči soudobému dominantnímu trendu v sociální teorii, jímž je dle nich pozitivismus a teorie racionální volby (Hayward, Young 2004: 263).

Kriminalitu se nesnaží kulturní kriminologové nahlížet jako statistickou záležitost, či jako záležitost jednoznačných faktů, nýbrž spíše jako produkt „nerovných mocenských vztahů“ (Presdee 2004: 276), a jako *kulturní produkt*, který je proto nutné studovat jako ostatní kulturní produkty – jako určité sociální „kreativní konstrukty“ (Hayward, Young 2004: 259).

Do teoreticko-výzkumné agendy kulturní kriminologie pak patří, mimo jiné, následující momenty⁹:

- ° snaha o uchopení fenomenologie zločinu, prioritou analýzy je porozumět každodennosti studovaných aktérů
- ° kriminalita je chápána jako proces (interakce) mezi více aktéry, navíc vždy v nějakém kulturním kontextu
- ° porozumění, jak lidé dávají smysl, a jak vzdorují, sociálním strukturám

Příliš relativistický přístup ke studiu sociální deviace a kriminality, který tvrdí, že neexistují žádná kritéria, dle kterých bychom mohli různé formy transgrese komparovat, podrobuje kritice Gregory Leavitt (1990). Leavitt tvrdí, že přehnaný kulturní relativismus v kriminologii je zpátečnický v tom smyslu, že zabraňuje využít výhod plynoucích z komparativního výzkumu, tedy, mimo jiné, zabraňuje formulovat zobecňující hypotézy a teorie transgresivního jednání (Leavitt 1990).

Noaks a Wincup (2004) se ve své knize o kvalitativním kriminologickém výzkumu zamýšlejí nad tím, v jakých situacích upřednostnit kvalitativní výzkum před výzkumem kvantitativním. Na otázku „proč provádět kvalitativní výzkum v kriminologii?“ odpovídají Noaks a Wincup následovně (2004: 11-15):

- ° protože může pomoci porozumět formám a procesům deviantního jednání, které není možné zachytit statisticky
- ° protože může zprostředkovat pohled na svět ať již oběti, útočníka, nebo třeba člena soudu či policie
- ° protože získané poznatky mohou být komplementární k výsledkům kvantitativní výzkumů
- ° protože může pomáhat při tvorbě a designování rozvojových politik v oblasti boje proti kriminalitě

Co se týče výzkumné agendy pro kvalitativní výzkum v oblasti deviantního chování a kriminality, je to v současné době pole s poměrně bohatým výběrem témat a problémů. Joel Best představuje následující oblasti výzkumu, které jsou v současné době poměrně živé (Best 2004: 59-68):

- Deviace jako transakce
- Deviace jako kariéra
- Deviace a emoce
- Deviace a diskurz
- Deviace a gender

Některá etická dilemata ve výzkumu deviantního jednání

Mezi základní maximy etiky v sociálních vědách patří na obecné rovině zabránění zneužití získaných dat, zodpovědnost vůči informantům a jejich právo na soukromí (anonymitu). Jakákoliv újma informantů plynoucí ze sociálního výzkumu je obecně pokládána za eticky nepřijatelnou.¹⁰ Výzkum o oblasti deviantního / kriminálního jednání může nahlédnout tyto vcelku neproblematické požadavky v novém světle.

Nancy Scheper-Hughes patří mezi badatele, které samotná povaha jimi zkoumaného problému vede k časté diskusi etických problémů. Scheper-Hughes se dlouhodobě zabývá výzkumem nelegálního obchodu s lidskými orgány, zejm. obchodu s ledvinami (Scheper-Hughes 2004). Scheper-Hughes se postupně napojila na mezinárodní síť složenou z „dárců“ orgánů, z obchodníků s orgány, z transplantačních klinik a z tzv. transplantačních turistů, aby odhalila, že součástí této sítě jsou často i obchodníci s lidmi, kteří nutí jedince, kteří se dostanou do jejich moci, aby „prodali“ své vnitřní orgány a tím si vykoupili zpět svobodu. Odhalení takové praxe, v rámci které je zneužíváno a poškozováno zdraví lidských bytostí, s sebou přináší řadu etických a morálních dilemat. Scheper-Hughes se naprosto oprávněně ptá, ke komu má být antropolog v rámci takového výzkumu „loajální“ (Scheper-Hughes 2004: 41)? Mají to být informátoři, jak tvrdí standardní etické poučky, tedy v tomto případě třeba i obchodníci s lidmi? Nebo to mají být např. oběti mezinárodního zločinu, oběti domácího násilí, oběti sexuálního zneužití apod.? Toto a další dilemata, která Scheper-Hughes ve svém textu debatuje, nás přivádějí k řadě problémů, které stojí na hraně etiky, resp. etické obhajitelnosti, a metodologie. Mezi tyto problémy mohou, mezi jinými, patřit následující:

- Jak je možné uchopit zločin antropologicky?
- Jak je možné uchopit zločin antropologicky a zároveň morálně?
- Je vskutku vždy nutné (či možné) zachovávat hodnotovou neutralitu?
- Za jakých podmínek je možné provádět výzkum tajně?
- Ke komu má být antropolog loajální?

Vedle rizik, která ze sociálního výzkumu vyplývají pro informanty, je v procesu výzkumu deviantního jednání nutné zvážit i rizika vyplývající pro samotného výzkumníka. Kromě relativně vyšší míry emocionální zátěže s sebou výzkum zejm. vážných forem kriminálního jednání přináší pro výzkumníka vyšší nebezpečí ohrožení zdraví nebo dokonce života. Tato rizika je nutné vzít v potaz ještě před samotným zahájením výzkumu. Pro diskusi rizikových faktorů v sociálním, zejm. kvalitativním, výzkumu viz sborník (Lee-Treweek, Linkogle 2000).

Metodologické problémy spojené s výzkumem kriminality či obecněji deviantního jednání vyplývají také ze skutečnosti, že na ně často nelze aplikovat jinak běžné metody výzkumu. Sociální deviace patří mezi oblasti jako je „čarodějnictví nebo sex“, které „nejsou zcela jednoduše pozorovatelné“ (Kane 2004: 304), čímž je potenciálně halí do oparu větší nejasnosti, než výzkum praktik provozovaných „veřejně“.

Antropolog, který studuje deviantní jednání, se také vystavuje nebezpečí odsouzení ze strany společnosti tím, že „zkoumá“, resp. „snaží se porozumět“ něčemu, co okolní společnost potenciálně odsuzuje, nebo dokonce trestá. Zde se opět vrací etické dilema: kde leží, nebo kde mají ležet hranice antropologovy loajality?

Závěr Cílem této krátké, vůbec ne vyčerpávající, přehledové studie bylo představit základní koncepty, teorie a přístupy, které by mohly být nápomocny při ustavování „antropologie deviace“, nebo „antropologie transgresivního jednání“ jako svébytné součásti antropologie komplexních a rychle se měnících soudobých společností.

Oblast transgresivního jednání, které generuje negativní sociální reakce a motivuje nápravné jednání, je širokou oblastí, která nabízí jedinečnou perspektivu pro porozumění lidskému sociálnímu jednání. Způsoby, jakými společnost vytváří, negociuje, rekonstruuje a vyžaduje dodržování pravidel a hranic, dávají možnost nahlédnout do základních mechanismů fungování lidské společnosti vůbec.

Pokud je podstatou *kulturní kriminologie* „čtení kriminality skrze kulturu“ (Kane 2004: 305), proč nechápat projekt antropologie kriminality pracovní jako „čtení kultury skrze kriminalitu“?

Poznámky

1. Toto je pracovní verze textu, únor 2008. Necitujte prosím bez vědomí autora.
2. Přes to, že je sociální deviace v antropologii poměrně nevýraznou výzkumnou agendou, řada badatelů se jí zabývá, viz např. (Freilich, Raybeck, Savishinsky 1991) či (Parnell, Kane 2003).
3. V následujících dvou odstavcích textu autor studie vycházel z (Clinard, Meier 2004: 34-40).
4. Éra inkluze byla reprezentovaná např. inkorporací dělnické třídy do společnosti, vyšší mírou rovnoprávnosti žen na pracovním trhu i ve společnosti, či alespoň deklarovanou politickou rovností afroameričanů apod.
5. zde popisovaných procesech poměrně srozumitelně hovoří Jock Young (1999), zejm. na str. 1-30. Z tohoto textu budu vycházet i v následujících dvou odstavcích předkládaného textu. Popisované procesy ve svých knihách studují také Zygmunt Bauman (2002, 2005), nebo třeba Ulrich Beck (2004).
6. Autoři, kteří popisují změny v percepci a managementu sociální deviace, používají koncepty jako je „inkluze“, „exkluze“, resp. „sociální inkluze/exkluze“. Možná to byl právě posun od „inkluzivního“ k „exkluzivnímu“ přístupu v rámci managementu sociální deviace, co bylo impulsem pro masivní představení konceptu „sociální exkluze“ do sociálních věd a do sociální politiky. K tomuto momentu (Mareš 2000; Room 1995; český přehled též Toušek 2006).
7. Kulturní kriminologii na druhou stranu není možné chápat jako absolutní odmítnutí kvantitativních způsobů zpracování dat. Stephanie Kane (2004: 304) upozorňuje, že kulturní kriminolog, ač – vzhledem k otázkám, které si klade – upřednostňuje

kvalitativní analýzu, využívá i možnosti, jež mu poskytuje statistická analýza. Přesto chápou někteří badatelé za jeden z cílů projektu kulturní kriminologie oproštění kriminologie od závislosti na statistických údajích a číslech (Young 2004).

8. Dle (Presdee 2004), (Hayward, Young 2004) a (Kane 2004).
9. K podrobnější diskusi etických problémů spojených s kvalitativním výzkumem viz (Noaks, Wincup 2004: 37-52) či např. (Mautner, Birch, Jessop, Miller 2002).

Literatura

Anderson, Elijah. 1999. *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York / London: W.W. Norton & Company.

Arrigo, Bruce, T.R. Young. 1998. „Theories of Crime and Crimes of Theorists: On the Topological Construction of Criminological Reality“. *Theory & Psychology* 8(2): 219-252.

Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.

Bauman, Zygmunt. 2005. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta.

Beck, Ulrich. 2004. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON.

Best, Joel. 2004. *Deviance: Career of a Concept*. Belmont: Wadsworth / Thompson Learning.

Caldeira, Theresa. 2000. *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in Sao Paulo*. Berkeley, CA & London: University of California.

Clinard, Marshall B., Robert F. Meier. 2004. *Sociology of Deviant Behavior, Twelfth Edition*. Belmont: Wadsworth/Thompson.

Cohen, Stanley. 1985. *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*. Cambridge and Oxford: Polity Press and Blackwell Publishers.

Donnison, David. 1998. „Creating a Safer Society“. Pp. 3-20 in Catherine Jones Finer, Mike Nellis (eds.). *Crime & Social Exclusion*. Oxford: Blackwell Publishers.

Ferrell, Jeff. 1999. ‘Cultural Criminology’, *Annual Review of Sociology* 25: 395–418.

Ferrel, Jeff, Keith Hayward, Wayne Morrison, Mike Presdee (eds.). 2004. *Cultural Criminology Unleashed*. London: Glasshouse Press.

Foucault, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.

Freilich, Morris, Douglas Raybeck, Joel Savishinsky. 1991a. „Introduction: The Anthropology of Deviance“. Pp. 1-24 in Morris Freilich, Douglas Raybeck, Joel Savishinsky (eds.). *Deviance: Anthropological Perspectives*. New York: Bergin & Garvey.

- Freilich, Morris, Douglas Raybeck, Joel Savishinsky (eds.). 1991b. *Deviance: Anthropological Perspectives*. New York: Bergin & Garvey.
- Garland, David. 2001. *The Culture of Control*. Oxford: Oxford University Press.
- Goode, Erich. 2001. *Deviant Behavior, Sixth Edition*. New Jersey: Prentice Hall.
- Hayward, Keith, Jock Young. 2004. „Cultural Criminology: Some Notes on the Script“. *Theoretical Criminology* 8(3): 259-273.
- Hobsbawm, Eric. 1998. *Věk extrémů. Krátké dějiny 20. století: 1914–1991*. Praha: Argo.
- Kane, Stephanie. 2004. „The Unconventional Methods of Cultural Criminology“. *Theoretical Criminology* 8(3): 303-321.
- Keller, Jan. 2000. *Vzestup a pád středních vrstev*. Sociologické nakladatelství.
- Leavitt, Gregory. 1990. „Relativism and Cross-Cultural Criminology: A Critical Analysis“. *Journal of Research in Crime and Delinquency* 27(1): 5-29.
- Lee-Treweek, Stephanie Linkogle (eds.). 2000. *Danger in the field: Risk and Ethics in Social Research*. London: Routledge.
- Mareš, Petr. 2000. „Chudoba, marginalizace, sociální vyloučení“. *Sociologický časopis* 36(3): 285-297.
- Mautner, Melanie, Maxine Birch, Jilie Jessop, Tina Miller (eds.). 2002. *Ethics in Qualitative Research*. London: Sage.
- Noaks, Lesley, Emma Wincup. 2004. *Criminological Research: Understanding Qualitative Methods*. London: Sage.
- Parnell, Philip, Stephanie C. Kane. 2003. *Crime's Power: Anthropologists and the Ethnography of Crime*. New York and Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Presdee, Mike. 2004. „Cultural Criminology: The Long and Winding Road“. *Theoretical Criminology* 8(3): 275-285.
- Room, Graham. 1995. „Poverty and Social Exclusion: The New European Agenda for Policy and Research“. In Graham Room (ed.). *Beyond the Threshold. The Measurement and Analysis of Social Exclusion*. The Polity Press.
- Rock, Paul. 2002. „Sociological Theories of Crime“. Pp. 51-82 in Mike Maguire, Rod Morgan, Robert Reiner (eds.). *The Oxford Handbook of Criminology*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2004. „Parts Unknown: Undercover Ethnography of the Organs-Trafficking Underworld“. *Ethnography* 5(1): 29-73.

Toušek, Ladislav. 2006. „Kultura chudoby, underclass a sociální vyloučení“. Pp. 288-321 in Tomáš Hirt, Marek Jakoubek (eds.). *Romové v osidlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Aleš Čeněk.

Tunick, Mark. 2004. „‘Can Culture Excuse Crime?’: Evaluating the Inability Thesis“. *Punishment & Society* 6(4): 395-409.

Velký sociologický slovník. 1996. Praha: Karolinum

Wacquant, Loïc. 1999. „‘Suitable Enemies’: Foreigners and Immigrants in the Prisons of Europe“. *Punishment & Society* 1–2:215–223.

Wacquant, Loïc. 2001. „The Penalisation of Poverty and the Rise of Neo-liberalism“. *European Journal on Criminal Policy and Research* 9-4 (Winter 2001): 401-412.

Young, Jock. 1999. *The Exclusive Society*. London: Sage.

Young, Jock. 2004. „Voodoo Criminology and the Numbers Game“. Pp. 13-27 in Ferrel, Jeff, Keith Hayward, Wayne Morrison, Mike Presdee (eds.). 2004. *Cultural Criminology Unleashed*. London: Glasshouse Press.

REFLEXIVITY - A TOOL FOR THE ANTHROPOLOGIST.

An example: the fieldwork of a French PhD student

Elise GUILLERMET
University of LYON II.

INTRODUCTION

Anthropology and sociology are organized around two main paradigms: holism and methodological individualism. In France, the first one was dominant since Marcel Mauss until the critique of the structuralism of Levi-Strauss. Thirty years ago Anglophone “postmodernists”, like Clifford Geertz, were translated into French. They pointed to the influence of experience and social characteristics of the researcher on his or her analysis. Since this moment new epistemological discussions have started and are still continuing in France about the researcher’s implication (Favret Saada 1977, Agier (dir.) 1997), the construction of “empathy” (Kiss 2001, Gallenga & Martinelli 2008), the heuristical effect of “reflexivity” (Althabe & Hernandez 1998-1999, Bourdieu 2001, Leservoisier 2005) and new debates about “ethics”. Workshops and conferences about these subjects are popular in France (January of 2007 : “L’anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques”, workshop of 2006-2007 organized by the CRECSS University of Aix-Marseille about “ethics”...).

In this perspective the anthropologist is considered to be a social actor who like his or her informants influences the social reality. Empathy is now considered like a construction of both: the researcher and social actors (Gallenga 2008). Methodological interactionism (Goffman 1956, 1967) introduces the observation of micro social interactions. Within this framework social life appears like a game. Individuals are seen as actors playing a game, negotiating, attributing, and defending their social status, their social “identity”. How can the anthropologist be different from these actors? How can he or she be unbiased, without interests, without negotiating, without sympathy or antipathy? How can people accept a stranger without considering his characteristics: nationality, gender, age, economic power...when it is the normal way of meeting and relating to people in everyday life?

It poses a problem for the anthropologist who learned at university that the best way of becoming a good researcher is to be unbiased, discreet, and modest. A student of anthropology is taught that he has to speak the languages, learn and respect the codes and norms of the local society. But in reality, when you are doing a fieldwork, you need to work with the status people give you. There is no one way of life, no one homogeneous perception of reality as anthropology traditionally searched for. Rather there are different groups, different networks, conflicts, hierarchies that you need to be aware of. As an anthropologist you have to explain this complexity because our work is first and foremost to describe and analyse the social reality. And when you appear in this complex reality, people give you a status, they are seeking to find out who you are, what you want, what they can gain with you at the same time as you are searching for information.

It is undoubtedly not possible to be unbiased to people in the fieldwork! What are the consequences of this? It is an epistemological and methodological problem. Why it is not easy to understand reality as we learned? We can conclude that it is impossible to understand social reality because we can access to it only by our eyes, our body, our experience. Or we could use these insights for methodological and epistemological ends through a 'reflexive' approach.

Adopting a "reflexive approach" means considering what is happening during the research process in which you are implicated: during the choice of subject, during the fieldwork and finally during the analysis. This communication is about the influence of a fieldwork and my experience -as a young French PhD student- on the construction of my object of study. It is about particular moments and interactions which led me to rethink my research's questions.

CONSTRUCTION OF THE OBJECT OF STUDY

Theoretical approach

Since 2005 I have carried out ethnographic fieldwork in Niger about a construction of the status of orphans in the context of HIV/AIDS. The aim is to understand how a status of orphans is constructed and negotiated at the local level (in the everyday life of children, relatives, state workers, development actors in the field...) which is distinct from the "universal" status adopted by international conventions at the macro level (political level, development level, Orphans and Vulnerable Children level).

This ongoing research is situated in the paradigm of the anthropology of social change and development, as defined by Jean Pierre Olivier de Sardan, adopted by LASDEL's[1] researchers, and APAD's researchers (*Association des Africanistes Pour une Anthropologie du changement social et du Développement*) despite their diversity. This framework's characteristics are the same as our final object of study (Olivier de Sardan, 1995: 47) :

- heterogeneity
- recognition of the transversality of social relations which means that social structures are not static and frozen. Actors can move in and between different networks and relations depending on the context and issues at hand
- sensitivity to the diachronic characteristic of social and development processes as social phenomenon are constructed and changing,
- focus on the interface between micro and macro levels, between obligations and actors' strategies, and between methodological individualism and holism.

Studies of cultural constructions of childhood are current in French Anthropology. Saying that French authors have privileged the research of cultural fragments assumed to be shared, frozen, common, is just a little bit cartooning. The heterogeneity of points of view and factors is not studied whereas in reality there is not so, many boundaries as in the academic world.

We have to look for the pluralism of codes and norms which influence the social reality we want to understand and describe. In the case that will be described below, firstly, the developmental anthropological configuration is all-present in the everyday life of social actors and secondly, people give the status of a development actor to the white researcher.

-
-
-

How the fieldwork influences the construction of the object

This choice of framework was influenced by my fieldwork experience. In discussing my own experience I don't want to be narcissistic. I'm not the subject of my PhD thesis and sometimes it is difficult to distinguish between egocentrism and reflexivity, which is a heuristic tool. But I will try here to explain how the methodological and ethical issues in the fieldwork led me to development anthropology. It is just an example of how the field influences the construction of the object of study (Vidal 2004[2] ; Leservoisier 2005 ; Agier 1997, Favret-Saada 1977...), because the anthropological approach is inductive.

The first part of the fieldwork[3] was focused on the study of the emic definitions of orphans and on the network constituted by actors taking care of children. Islam, the Koran, is the reference for people in Zinder, the place of my research. Some talk shows on the local radio give the word to religious representatives. One of them accepted to meet us[4] in order to explain the Moslem definition and rules about orphans and their protection. It was a good interview. The religious leader described a situation of his neighbourhood and relatives, whose names were written in the Arabic alphabet on a piece of paper. We made an appointment in order to meet widows and orphans. We would thus be able to understand practices of solidarity, distinct of rules.

Leaving the carpets and putting on our shoes, the religious leader asked, for the second time, which NGO we came from. For me, it was a disappointment because I thought that it was clear that I was not a development actor. Before starting the interview, I had explained my neutral status, inherent in the status of the anthropologist, as we learn at university. But it was not clear. Nonetheless I had a symbolic debt. The religious leader had accepted to have a conversation with me, even if it was during the Ramadan period. With his question, he made explicit the incongruity of the approach of a white person who wants to be neutral in a context of action and solidarity.

So I needed a solution to stay in a good relation with the religious leader. I was not able to explain again that I can do nothing for orphans and that I just want to understand how they are living. So, quickly, I found another answer.

During my preliminary investigation in Niamey, I had identified a Nigerian NGO founded by female civil servant. A woman represented this organisation in Zinder as a regional president. I met her. She explained me that for the moment the occupation of NGO's members was to take inventory of orphans. They prepared lists designated for state services specialized in the protection of children. But Mme F, the president, deplored a lack of motivation. The lists were poorly done.

Confronted with the question of the religious leader, I thought that maybe Mme F. would be happy to meet the leader and to take his list of widows. I explained it to him and we confirmed the appointment.

Mme F. was very enthusiastic. The day of the meeting arrived. The religious leader, dexterous with his cell phone tried to call us. Near his place, we met a lot of people. Hundred of women and children were in front of his door. They were waiting for food distribution, because of my status as white. The religious leader asked us jokingly « you are not coming with trucks of food? ».

This interaction is played out in October of 2005 during which rice, millet and sorgho distributions were organized by humanitarian actors because of a food crisis, denounced by

mass media. NGOs (Médecins Sans Frontières Suisse, la Croix Rouge Française, Goal...) came to the area with a lot of white aid workers. Some Europeans were already living in Zinder but they were just a few (a French cultural administrator, German development workers, catholic religious and some Cuban doctors). The majority of the new arrivals were specialized in children's health. An arrival of a new white woman interested in orphans was logical in this context.

It was also the Ramadan period. During this moment, certain categories of people, and especially orphans, receive help and money from Muslim people. When the religious leader accepted to meet me it was because of my subject.

« We can't refuse to participate in your work for orphans. We are Muslims and it is our job to help poor children without father ». (A disciple of the religious leader)

At this moment, my subject appeared to me as being situated at the intersection of two systems of solidarity: the Muslim one and the occidental one. And I was considered like a representative of the last one. Nobody, during my two years in Niger, contested my research interest, because it is a common preoccupation for different actors, even if they are thinking with different system of meanings. I was welcomed because talking about orphans is obligatory linked with action, with development aid. I was not really aware about it before a Nigerian colleague after a difficult interview with a policeman told to me[5] :

« I told him that you are working on orphans because someone who is interested in this subject is inevitably a good person. »

Consequently, I understood that a status of neutral researcher was refused to me, because of my status as a white person which linked me to the developmental configuration and because of my subject. It was really useful for me to try to understand these boundaries and I started to reconsider my object of study and my approach.

Confronted with the impossibility of being unbiased researcher I had three possibilities of solution:

- Leave the fieldwork. In this case, dropping my subject would not be a solution because the status given to me was also constructed with a perception of a white researcher,
- Judge the development world. Conclude that it is a terrible world which has destroyed African reality and the good relations between researchers and their traditional interlocutors...In fact the risk is to think that the development configuration is external to reality and that people are not in social dynamics and movements.
- Accept that a social reality is composed of interactions between development actors and other people (relatives, children, state workers, traditional authorities...). I chose this way. The context is composed of heterogeneity, a plurality of actors including the researcher. Maybe it is more heuristic to consider this complexity in the construction of the object of study.

When I started my research I was aware of a complexity of reality and a plurality of actors. But it was not so easy to recognize and I thought that micro and macro levels were not linked. But in the real life, they were (Laurent Vidal 2004). And in the fieldwork I was in the middle of this heterogeneity, I was "taken" by it (Favret Saada 1977). Hence, I was obliged to negotiate my status. It was a methodological obligation. How could I keep my unbiased

position while interacting with people? I was not a development actor and I presented myself as a student in anthropology who wants to “understand”. But, constantly, people accorded me the “wrong” status. It was a methodological and an ethical problem.

I decided to take a place as member in the NGO of Mme F. I participated in the census of widows and orphans. Mme F. after a while gave me the status of her daughter as I was a student and I was not married. So inch by inch, I simply became a member of the NGO. During this time, I understood some aspects of the life of widows and some issues of the ‘development game’ such as the usurpation of the orphan’s status or dissimulation. The time I spent with Mme F., highlighted the complexity of links between interest and sincerity and how they are premitted by the pluralism of norms (Winter 2001).

To be sure, my involvement in the NGO was useful, but I was preoccupied.

Even if I was involved, I felt that it was a methodological game. Some women living in the same district as I was present at the religious leader’s residence, knew where I lived. Everyday, some of them came to be counted. So for me it was not difficult to find true and false orphans. Can you imagine? You don’t have to move, people are coming to meet you! But these women thought that I was a development actor with a lot of money and food. But it was not the case. I wanted to talk to them about their life, but it was not possible. Of course, they didn’t want to speak about their life with a stranger[6]. Thus these interactions were disappointing.

One day a very old woman came with the same goal. But she started to talk about the situation of her daughter who was mentally ill and her grand-children. Dribs and drabs, I realized that she was the grand-mother of children given to a person wishing to adopt. I was really happy because when the new tutor of orphans described the situation of her well-protected children, I thought I would not meet the grand-mother and heard her version. But at home I was meeting this grand-mother. It was a good moment for me. But for the grand-mother it was not. She wanted to find something to eat. It was her issue.

So I made a resolution. Continuing to play this game - pretending to be an active member of a NGO but being a unbiased researcher was not ethical, from my point of view. I adopted another status.

I was in the obligation to plunge in the debate of applied or fundamental anthropology. NGOs and state workers accepted to talk to me because they thought that the anthropologist was obligatorily involved in action. Anthropologists working for NGOs as consultants were numerous in Zinder. State workers, might have children, nephews or nieces who are students in sociology and plan to integrate international institutions with their diplomas. Therefore, the French academic debate was really foreign in this context. It doesn’t mean anything for the people I met. Neutrality in the sense of staying out of political or public debates is not possible. The anthropological expression « participant observation » is not only about practices of everyday life, it is about the participation in the social play. And in this one, the anthropologist is a “culture translator”. Finally, I accepted the status people gave to me.

The status of « culture translator » is one goal of anthropology. The issue is to permit the understanding of peoples thinking and different systems of norms. With this role I became able to move in different social fragments. For people it was normal to see me with their friends-enemies because they asked me to be a mediator. “Encliquage” was thus not a problem.

Now, I am concerned with ethical ways of writing. What can I describe? I understood strategies, conflicts, frauds... I can explain how the status of orphans is constructed in the interactions of different actors around a plurality of goals. The complexity of reality was accessed with triangulation is not the same that people can see and imagine at their different levels. And maybe they will find that my account is not honest with their truths or views. But I hope that they will bear in mind what I said to them, that I am trying to understand what is really happening in the life of orphans.

Bibliography

- Agier, M., 1997, *Anthropologues en danger, l'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.
- Althabe, G., & Hernandez A., V., 2004, « Implication et réflexivité en anthropologie », in *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-35
- Bourdieu, P., 2001, *Science de la science et réflexivité*. Paris, Raisons d'agir.
- Favret Saada, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- Gallenga, G., & Martinelli, B., à paraître début 2008, « L'empathie en anthropologie », numéro thématique du *Journal des Anthropologues*.
- Goffman, E., 1956, *The presentation of Self in Everyday life*. Edinburgh, University of Edinburgh.
- Goffman, E., 1967, *Interaction ritual: Essays on Face-to-Face behavior*. New York, Doubleday Anchor.
- Kiss, A.(ed.), 2001, *L'empathie et la rencontre interculturelle*. Paris, l'Harmattan, 2001.
- Leservoisier, O.(ed.), 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'entretien*. Paris, Karthala.
- Vidal L. (ed.), 2004, *Les objets de la santé*, Autrepart N29.
- Winter G.(ed.), 2001, *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*. Paris, Karthala.

[1] Lasdel's researchers welcomed me during two years. I thank them warmly, as Marc-Eric Gruénais (UR002, IRD) who enabled me this stay.

[2] About the construction of object of study in Anthropology of health.

[3] From September 2005 to December 2005.

[4] « We » are the phd student and the translator.

[5] During a collective investigation focused on the decentralization in Niger.

[6] The status of stranger was useful in interviews about HIV/aids.

BEING A RESEARCHER IN HIS OWN COUNTRY, PRACTICAL EXAMPLES FROM THE FIELDWORK

SEYDOU MOUSSA KALILOU

EHESS, Marseille. A research assistant at the LASDEL, Niamey, Niger

INTRODUCTION

I am a student in Master of social sciences in the EHESS Marseille. Since 2003 I have been working as a researcher assistant at LASDEL in the capital of Niger Niamey (Laboratory of studies and researches in social dynamics and local development).

The research assistant participates in the preparation of questions, data collection in the fieldwork, with others researchers or alone. During the few years that I had stayed at LASDEL I participated in numerous researches concerning a political anthropology (decentralization, local authorities, public administrations, etc.) and anthropology of development (health, HIV / AIDS, child malnutrition, the food crisis in 2005, managing community, etc.)

My statement is thus intended to give you some examples of my experience in the fieldwork. These examples can be used to demonstrate the value of two methodological tools: “triangulation” and “reflectivity” deal with the risks of “encliquage”. The definitions that will be given to those two tools are Jean Pierre OLIVIER DE SARDAN’s ones[1].

THE TRIANGULATION

Triangulation is to cross points of views. It is distinct from an ethnographic approach which gives a preference to an indication given by one informant which privileges indication given by one informant who knows all things (“privileged informant”).

Triangulation proposes to analyse the diversity of social actors. This methodological tool is necessary in African context, because there are different points of view. For example, when the researcher is interested in the history of the settlement of a village, in the traditional authorities, a consensus is just apparent. You can’t be sure that a single informant is not lying in order to protect or promote his or her family. Hence, working on the story imports a

question of contemporary situation, with reflexivity. We will see, with examples that will be described below, that triangulation and reflexivity are useful tools in the fieldwork.

I was involved in a program of research, focused on the decentralization process (socio-political context before, during and after the municipal elections, etc.). Municipalities were settled two years ago. I worked in a rural district in the western part of the country, called "D" in the case that will be described below. We were trying to understand how the political power was negotiated at the local level with a new authority. Which social changes were happening? We encountered some methodological problems. Here I want to propose some explanation of them and a description of our choices in the fieldwork.

In 2004, the process of decentralization became effective as the municipal councils were setting up. Before this period, the country was divided into departments, departments into districts, districts into townships and townships into several villages. With the decentralization's advent, the departments became regions, districts became departments, townships became rural municipalities. However, traditional authorities were maintained and were coexisting with the municipal represents.

The first problem, I want to describe here, takes place in the cooperative of rice growing in a village of "D". Two farmers were evicted from the association and their fields were confiscated by the general assembly of the cooperative. Both were taxed with widespread political ideas within the cooperative, which was forbidden by law. Specifically, they would have approached some delegates of the assembly to suggest that a farmer who is living out of "D" can't become member of the cooperative's office. The cooperative of rice represent an important financial issue in the context of the decentralization. More than 20% of the cooperative's revenue has to be paid to the town hall. The office's members come from different rural communes. The members who are come from "D", like the two farmers evicted, refused that "outsiders" administer the cooperative. They talked about this point to the treasurer of the cooperative who is also their cousin. This one informed the president of the cooperative about this discussion because he is potentially affected by the case. The President comes from another rural commune and might be dismissed. Finally, the assembly was convened and the two farmers were evicted.

To grasp the problem, we decided to meet the three officers of the cooperative (president, treasurer, general secretary). The fieldwork guided us to another actors : state worker who is in charge to control the rice-growing and to advise the cooperative's office, two evicted farmers, the deputy mayor of "D" and some represents of villagers and the

regional represent of rice-growing, the members of an association which promotes human rights. We learned from our interviews that, it was the deputy mayor (a son of a wealthy merchant) who expressed an idea diffused by the two farmers evicted. But as he was too powerful, people could not accuse him as they did in the case of the two farmers. They were in the same political party. They have talked to the treasurer of the cooperative, who came from village “D” and who is also their cousin. But they did not have a confidence in him, because was a political challenger. The treasure found an opportunity to take revenge on the two farmers, because during the last elections of village’s chief, the two cousins had supported the elected chief against him. They had also wanted to prevent his re-election to the post of treasurer. The treasurer informed the president, of his cousins’ hopes. The President convened a general assembly who decided an expulsion of the two farmers and an their rice paddies expropriation.

The governor of department and the regional official of rice-growing moved to the event in order to reach a conciliation because the problem began to disturb the cooperative’s operations. Finally they came to agreement. However, soon after the governor and two farmers rejected the agreement and decided to bring the case to trial. In fact, the governor of the region was in the same political party as two farmers so he assured them of his support. With this support, they asked for legal advices to the association which promotes human rights. It helped them to constitute the file. A first judges decision gave reason to the two evicted farmers. He ordered to the cooperative’s office to refund the rice fields and to pay compensation. The office appealed the decision because the judge acquitted farmers without hearing their evidence. During a new trial, the office won. The evicted farmers appealed. The case has been not closed yet when we left the fieldwork.

The question was how could we reconstruct the sequences of events by taking into account only the views of officers and the two evicted farmers? How could we understand the transposition of village’s problems concerning a cooperative’s management without using the concept of triangulation?

However, it was not within our power to meet all concerned actors from several reasons. The first actor was the judge who, after making decision in the cooperative office favour, has been reassigned to another department. We could not meet the governor of the department because he was transferred. Finally, we could neither have a meeting with a policeman who led investigation because he was a part of military corps. We were not allowed to hold an interview without authorization of the Minister of National Defence. The

legal process was ongoing. The political actors were required to remain silent. This constraint is common in the fieldwork, especially in the research concerned with contemporary events. This controversial situation obstruct us to data access. We realised hat it is necessary to be aware of these constraints that determine our data, and therefore our understanding of social reality.

We have encountered those limits when we were working on a case study of another conflict between two rural communes "D" and "A" concerning a location of a market place. The commune "D" decided to establish a market on a land located on the border with the commune "A". This place was situated on the banks of the river. To avoid the risk of flooding, the municipality "D" has spilled over fields located in the municipality "A". The owners of the fields have protested and have vowed to prevent the inauguration of the new market, by all means.

To understand the problem, we met two chiefs of township and two mayors. We went on the marketplace with the chief of township who was a responsible of the town "D". But, we missed the version of the field owners, the prefecture, because the situation became dramatic. We were obliged to leave the field. We didn't want to be either witnesses or victims of the tragedy. The observation became impossible. The situation was so tense that using a pen or a sheet of paper seemed to be dangerous.

These two examples demonstrate the importance of triangulation while elucidating some constraints which depend on the circumstances. These constraints are inseparable from the fieldwork.

ENCLIQUAGE

Anthropological research requires a long stay in the fieldwork. During this stay, there is a major risk threatens the research which is called "encliquage". This concept was defined by Jean-Pierre Olivier de Sardan, a French anthropologist. A researcher during his fieldwork tend to be integrated only by the networks of individual groups. He can be considered to be involved in a local "clique" (restricted social reality) unwittingly or sometimes with his complicity. Reflexivity permits to understand a status given to the researcher.

The LASDEL has conducted a program about "Women and local governments in the context of the decentralization." The program was interested in the actions of a development project, expected to promote the advancement of women in six rural districts. We were

greeted by the local responsible of the project when we went to the fieldwork for the first time. He prepared our room where we lived during our stay. We did not have the opportunity to choose another place. When we ate with him, each evening, he was trying to know whom we met, but he was asking the question differently, he said, “How was your day?” “Did you make some interviews?” He also proposed us to see people, “good informants” he said. And he dismissed others. The next year, when we returned in the fieldwork, the local responsible had changed his attitude; a certain climate of distrust had started to rise. If we had listen to him, we could certainly missed useful information to understand the context. He gave us good indications to combine his points of view with others.

On the other hand, villagers thought that we were working on the project, because we were living where the project took place. Hence, it was really important to clarify our position - who are we - and to be sure that our informants understood. There was no need to maintain a situation of ambiguity.

CONCLUSION

As I have said the constraints are inherent to the fieldwork and this can not be avoid. We have to be aware of the risks of “encliquage” and we have to use “triangulation” and “reflexivity”. There are other risks like ideological populism or culturalism that a researcher has to be aware.

Workshops, conventions, like this forum, are welcomed because Workshops, conventions, like this forum, are welcomed because we can learn more than what we have in the books, by the experience and the expertise of each other.

[1] OLIVIER DE SARDAN J.P., 1995, *La politique de terrain, sur la production des données en Anthropologie*, in *Revue Enquête*, numéro 1, PP 71-109

DĚTI TRVALE ŽIJÍCÍ V PROSTŘEDÍ SOCIÁLNĚ VYLOUČENÉ LOKALITY. DETERMINANTY VZDĚLÁVÁNÍ V SOCIOKULTURNÍM KONTEXTU

Mgr. Petra MORVAYOVÁ

Centrum interkulturního vzdělávání, Pedagogická fakulta Univerzity J.E.Purkyně

Abstract

The article contains about children constantly living in the localities of social exclusion and about determinants of education in the social-cultural context.

Sociálně vyloučené lokality jako *sub-kultury* komplexní společnosti

Není třeba příliš rozsáhle popisovat skutečnost, že v posledních letech vznikají při mnoha městech a obcích v ČR lokality, které lze považovat za *sub-kultury* komplexní společnosti, ve kterých se reprodukují *specifické kulturní vzorce a životní strategie* utvořené (resp. transformované) v rámci *adaptace* v nich žijící populace na místní podmínky. Tyto podmínky jsou dány fenomény, které přináší tzv. sociální exkluze. Ve velké míře se v těchto lokalitách též specificky transformují kulturní vzorce historicky vzniklé a generačně předávané v rámci tzv. romských osad na Slovensku.

Největší počet takových lokalit je možné sledovat v ekonomicky i sociálně slabších regionech v severočeském a severomoravském kraji. V ČR nicméně neexistuje kraj, kterému by se fenomén „*moderní chudoby*“ vyhnul. Každodennost těchto lokalit je demotivující. Jejich obyvatelé neovládají strategie, kterými by mohli svou situaci zlepšit, nejčastěji se uplatňují krátkodobé životní strategie, jejichž cílem je uspokojit základní potřeby. V rámci takových lokalit a sociálních útvarů se uplatňují pravidla nepoměrně vzdálená těm, která se konstruují v prostředí sociálně a ekonomicky zdatnější majority. Mnozí obyvatelé chudinských enkláv, v minulosti prošli socializací v mainstreamové společnosti. Jejich sociální učení probíhalo v interakci s jiným prostředím, v naprosto jiné sociální a ekonomické situaci. Sociálnímu dnu se přiblížili až v podmínkách volného trhu práce s restrukturalizací ekonomické sféry. Předchozí péče státu se podílela na vzniku nesamostatnosti při obstarávání dlouhodobějších potřeb. V krizových situacích v konkurenčním prostředí tyto lidé selhávají a jejich situace se nadále komplikuje. Stejně jako v dalších zemích Evropské unie (byť je nutné uvažovat o jiném historickém formování a skladbě obyvatel lokalit) nastává nejhorší situace u mladších generací, které se rodí od 90. let minulého století přímo do prostředí chudinských lokalit. Druhá a třetí generace obyvatel enkláv získává své nejranější zkušenosti v prostředí sociální exkluze a jejich sociální učení od počátku probíhá v podmínkách nepříliš kompatibilních s podmínkami majority. Nejenže přejímají lokálně specifické vzorce chování, ale od počátku se učí jednat z pozice sociálně nejslabší složky society s negativní labelizací. (více např. Brož, Kintlová, Toušek 2007)

Děti žijící v prostředí sociálního vyloučení trvale, se primárně učí zvládat své jednání zejména v ohledu ke specifické a originálně konstituované sociální a kulturní struktuře. Jejich sociální pozice a identita je determinována mnohými konsekvencemi sociálního vyloučení a zároveň kulturními praktikami sdílenými ve většině sociálně vyloučených enkláv. Ty v transformované podobě obsahují i kulturní prvky pocházející z prostředí tzv. „romských osad“ na Slovensku a zároveň se dají vymezit i jevy charakteristickými pro koncept kultury chudoby O. Lewise:^[2] *Těžiště konceptu kultury chudoby tvoří předpoklad, že v sociálně vyloučených lokalitách dochází v průběhu času k ustavení specifického kulturního vzorce, který vzniká jako reakce a adaptace na dlouhodobou chudobu a tuto provázející jevy jako symbolické či prostorové vyloučení, přičemž základem tohoto vzorce je alternativní soubor hodnot, který obyvatelé takové lokality sdílejí. Tyto alternativní hodnoty a od nich odvozené jednání pak sice těmito lidem umožňují v dané pozici přežít a obstát, zároveň jim však znemožňují zpětnou integraci do struktur majoritní společnosti – tito lidé nejsou schopni "chopit se šance" ani využít programů nabízených jim ať již státem či nevládními organizacemi. Dotyčný soubor hodnot je navíc mezigeneračně předáván, takže následující generace je do něj již primárně socializována. Kultura chudoby je subkulturou majoritní společnosti, na níž je v mnoha ohledech závislá, na druhou stranu však funguje jako relativně autonomní kulturní systém s většinou klasických atributů takového útvaru. Základem Lewisova konceptu je též rozlišení mezi chudobou a kulturou chudoby: lidé žijící v kultuře chudoby nemusejí totiž být – poměřováno např. výší jejich měsíčního příjmu – chudí (naopak existuje či existovalo mnoho společenství jako např. nejnižší kasty v Indii, židovské komunity ve východní Evropě či většina preliterárních společností, které trpěly značnou materiální chudobou, ale nevykazovaly rysy charakteristické pro kulturu chudoby); hlavní potíží totiž spočívá ve skutečnosti, že tito lidé nejsou – ať již se stanou držiteli libovolné částky peněz – schopni vymanit se z daných podmínek a setrvávají na původních pozicích; důvodem jsou pak zejména internalizované hodnoty a s nimi spjaté postoje a jednání.* (Budilová, Jakoubek, Smolík 2006, s.1)

Relikty vzorců romských osad se týkají zejména pravidel vymezujících charakter příbuzenských vztahů, komunikačního jazyka i struktur jazykového kódu, komplexů chování, rolí a postojů.

Následující studie je zpracována na základě premis, vyplývajících především z definice hlavních vlastností kulturní psychologie podle M. Colea (Cole 2000, s. 104).

Perspektiva, z níž je zde přistupováno k jevům souvisejícím se sociálně vyloučenými lokalitami, klade důraz na výklad jednání v kontextu, trvá na důležitosti užívání „genetické metody“ tak, aby zahrnovala široce historické ontogenetické a mikrogenetické úrovně analýzy, hledá základy pro analýzu v každodenních životních událostech, bere v úvahu, že obsah myšlení je spojen s aktivitou lidí a že myšlení je v důležitém smyslu spolu-vytvářeno a distribuováno. Dále předpokládá, že jedinci jsou aktivními činiteli ve svém vlastním vývoji, ale nejednají pouze na základě svých vlastních voleb, odmítá vysvětlující vědu založenou na vazbě příčina-následek, podnět-odpověď, ve prospěch vědy, která klade důraz na náhodnou povahu myšlení v rámci aktivity a přiznává centrální roli interpretaci jevů v jeho vlastním vysvětlovacím rámci. Pro přístup k jevům využíváme metodologii humanitních věd stejně jako věd společenských a přírodních.

Teoretická východiska a základní definiční rámec

V této studii pracujeme v perspektivě kulturně-historického přístupu,[3] kdy je uvažováno i v kontextu teorie Lva Vygotského, že „všechny významy sociálního chování jsou ve své podstatě společenské. Dítě ovládající ruštinu či angličtinu a dítě ovládající jazyk nějakého [primitivního][4] kmene, ovládnou v souvislosti s prostředím, ve které se rozvíjí, dva totálně odlišné systémy myšlení“. (Vygotský 1929)

Vygotský totiž již ve 30. letech 20.století poukázal na skutečnost, že v jistých oblastech je chování jedince funkčním chováním v rámci sociálního celku, ke kterému jedinec patří. Zároveň je však tento sociální celek, a tím i chování poplatné kultuře, kterou tato společnost vytváří, sdílí a které se historicky předává z generace na generaci. Jelikož chování a vývoj dítěte je podmíněn vnějšími vlivy, pak může být definován spíše jako vnější než jako vnitřní růst. „Jde o funkci socio-kulturní zkušenosti dítěte“ uvádí Vygotský. „Zároveň nejde o jednoduchou akumulaci zkušeností... Obsahuje sérii vnitřních změn, které plně korespondují s procesem vývoje v příslušném smyslu slova. (Vygotský 1929)

Definice kultur ve vztahu k psychologii tak či onak „zdůrazňují takové aspekty života lidské společnosti, jako jsou druhy a způsoby činností, typy a projevy mezilidských kontaktů, tedy v zásadě způsob výroby a způsob života společnosti a produkty práce a sociálního styku. Kultura je jak výrazem, tak i produktem sociálního života. Má svůj nad-individuální a historický rozměr, protože je produktem života mnoha generací.“ (Řezáč 1998, s. 17)

Řezáč též připomíná pojetí kultury jako kolektivního programování psychiky, jež odlišuje členy jedné skupiny od jiných skupin. Takové chápání kultury (vycházející z pojetí Hofsteda) zdůrazňuje především formativní význam kulturního prostředí.

Sociální a kulturní učení v lokalitě, konstrukce reality – základ dalšího učení

Život každého jedince se odehrává v konkrétní společnosti - sociálním prostoru. Řezáč definuje pojem sociální prostor ve smyslu obklopení člověka materiálním a duchovním prostředím a uvádí, že toto okolí pro jedince nabývá smysl až tehdy, kdy se ocitá v přímém vztahu k němu (situace). (Řezáč 1998, s. 20) Prostředí a vztah k němu vytváří základní konstrukt reality, poznání světa je teoreticky konstruováno jedincem při pokusech vysvětlit si a zařadit věci ze svého okolí do určitého systému. Konkrétní životní zkušenost vzniká v úzkém kontextu přírodního a sociálního prostředí.

Specificky lidské – kulturní – prostředí tvoří nezastupitelnou podmínku utváření osobnosti.

Piaget dospěl k názoru, že „intelektuální vývoj se uskutečňuje jako proces, ve kterém si jedinci konstruují své chápání světa prostřednictvím aktivních interakcí se světem. Z jeho pohledu je inteligence vystavěna ze dvou integrujících procesů: uspořádání a adaptace. Lidé třídí a uspořádávají své myšlenky tak, aby byly v souladu s našimi dosavadními znalostmi a dříve vytvořenými schématy a ve stejnou chvíli naše mentální informační struktury přizpůsobujeme nebo měníme tak, aby odrážely to, co jsme se z nové zkušenosti naučili. Tato adaptace může probíhat dvěma způsoby, prostřednictvím asimilace nebo akomodace. V prvním případě jsou nové informace jednoduše přiřazeny k existujícímu schématu, v druhém případě dochází k jejich rekonstrukci, existující schémata se rozšiřují nebo se vytvářejí nová.“ (Nezvalová 2006, s. 11)

Tato personální konstrukce světa je dále doplňována adaptací na prostředí, které nás obklopuje (dle E. von Glasersfelda) Pro svoji životní jistotu si člověk konstruuje životaschopné vysvětlení dění kolem sebe. Obyvatelé sociálně vyloučených lokalit nejednají iracionálně a proti svým zájmům, naopak jejich míra přizpůsobení se okolí je vysoká, adaptace proběhla úspěšně. Životaschopnost odráží konstrukci subjektivního obrazu světa, nikoli pravdivost reality. Poznání není oddělované od subjektu poznávání a není ničím jiným než produktem člověka.

Individuální role učícího se jako konstruktéra vlastního poznání je ovšem ovlivněna i sociálním prostředím. Poznání světa je procesem probíhajícím na základě komunikace mezi lidmi.

Vygotský ve svých raných pracích uvádí, že v procesu vývoje dítěte hrají roli nejen položky kulturní zkušenosti, ale i způsoby a formy kulturního chování, kulturní metody rozhodování. „*Musíme tedy odlišit hlavní linie ve vývoji dětského chování. Za prvé je zde linie přirozeného vývoje chování, která jde směrem k hranici procesu obecného organického růstu a dospívání dítěte. Druhá je linie kulturního zlepšování psychologických funkcí, výroba nových metod rozhodování, učení se kulturní metodě chování.*“ (Vygotský 1929)

Znalosti, které subjekt získal jako výsledek zkušenostního poznání v dané kultuře, jsou tzv. sociokulturní znalosti. (srov. Nezvalová 2006, s. 38)

1. Poznání je fyzicky konstruováno učícím se subjektem, a to na základě aktivního učení.
2. Poznání je symbolicky konstruováno učícím se subjektem, a to na základě vytváření pojetí (modelů, schémat) prostřednictvím vlastního jednání.
3. Poznání je společensky konstruováno učícím se subjektem, a to na základě sdělování pochopeného smyslu ostatním. (srov. Nezvalová 2006, s. 10-11)

Kultura ve vztahu k sociálně vyloučeným lokalitám

Kultura v antropologickém pojetí je negenetická – extrasomatická, superorganická, jde o entitu nebiologickou, naučenou. Kultura není instinktivní, vrozená či přenášena biologicky. Skládá se ze zvyků a obyčejů – naučených návyků reagovat, získaných každým jedincem během jeho životní zkušenosti po narození. (Jakoubek in Budil, Blažek, Sládek 2005, s. 67)

Lokality našeho zájmu jsou ovšem často nahlíženy jako jakýsi specificky kulturní (v tomto smyslu zejména romský) problém a jakýkoli každodenní diskurz takové („romské“) problematiky v ČR trpí nejasností slovníku, kdy je odkazováno na kategorie fyzického vzhledu, životního stylu či domnělé identity zcela libovolně. Předmětem našeho zájmu nejsou ale Romové vůbec, nýbrž jen ti Romové, kteří se ocitli v situaci sociálního vyloučení. Proto další text bude odkazovat pouze k nim. Termíny (*romská*) *etnicita*, (*romský*) *původ* či *romství* budeme ovšem v dalším textu používat omezeně a vždy ve smyslu příslušnosti k Romům v jednom z významů, které shrnul např. Štěpán Moravec (Moravec in Jakoubek, Hirt 2006), v přehledu, který vychází z významů, které se za „romstvím“ skrývají v reálném životě sociálně vyloučených.[5] A to s plným vědomím toho, že zejména *etnicita* jako kategorie vztahové praxe je problematická.

Pro urbanistický útvar (dům, skupinu domů, ulici, městskou čtvrť), který obývají osoby zkoumané zde v souvislosti se sociálním vyloučením, bude používáno slovo *lokalita*.

Pro skupinu lidí, rodin nebo domácností, obývajících zájmový prostor, budu ve většině užívat termín obyvatelé sociálně vyloučené lokality, příp. děti ze sociálně vyloučené lokality.

Pokud je v následujícím textu nutné uvažovat o „romství“ obyvatel lokalit, pak zejména v linii vlivu kulturních relikvů tzv. romských osad na historicky a generačně reprodukováná sociokulturní specifika chování, postojů a rolí, sdílený symbolický systém společenství a rozdělení činností obyvatel sociálně vyloučené lokality.

Kompatibilita prostředí sociálně vyloučených lokalit a prostředí institucionalizované školní edukace.

Povinná školní docházka a edukace znamená pro dítě jakéhokoli sociokulturního zázemí otevření prvního širšího diverzifikovaného sociálního prostoru, na který je třeba se adaptovat.

Kompatibilita prostředí školy a toho, co se v ní zprostředkovává, s původním sociálně kulturním zázemím dítěte je různá. Distance mezi běžným školním prostředím v ČR a prostředím sociálně vyloučené lokality je ovšem poměrně významná a ve smyslu lokální reprodukce specifických kulturních vzorců lze mluvit dokonce o distanci kulturní. Jelikož je školní prostředí obecně reprezentantem kulturních reprodukcí majority, dá se vzhledem k míře menší či větší nekompatibility s konstrukcí reality jiných sociokulturních skupin hovořit o potvrzování sociálních nerovností a kulturních asymetrií během školní docházky.

Školní neúspěch je velmi často u dětí z lokalit téměř předurčen a je nutné chápat jej komplexně a v kontextu celé řady faktorů, které je nutno uvažovat jako spolučinitele v mechanismu jejich primárního sociálního učení a následného sociálního vylučování ze širší společnosti nebo jeho potvrzování.

Vzhledem k dětem ze sociálně vyloučených lokalit je možné používat následující vysvětlovací schéma vzájemných vztahů určitých faktorů[6] :

- A. Externí faktory, které se podílejí na vzniku a udržování vzdělávacích bariér (lokální institucionální milieu – zde např. kvalita školy, otevřenost a volba prostředků pedagogické intervence, kvalita asistenčních služeb, kvalita intervenční sociální práce, připisovaná etnicita a negativní labeling s ní spojený...
- B. Interní segmentace – relace sociálně vyloučené populace
 - např. vztah rodiny ke vzdělávání, výchova v rodině, podpora procesu učení, vztah vrstevníků ke vzdělávání, *modální* osoba.
- C. vzory sociálních vztahů a interakcí odehrávajících se v rámci jednotlivých (zpravidla příbuzenských) segmentů sociálně vyloučené populace ve vztahu ke vzdělávání
 - např. hodnoty rodiny, role členů rodiny, odlišné cíle výchovy dívek a chlapců, hierarchie, aspirace vzhledem k profesi apod.
- D. vertikální témata (struktury /jevy/ charakteristické pro sociálně vyloučené enklávy jako takové, resp. struktury /jevy/ prolínající se všemi výše uvedenými dimenzemi) – např. jazyk, jazykový kód.
- E. Kulturní změna, transformace a interakce vnějšího prostředí s prostředím sociálně vyloučených enkláv (změny, které proběhly a probíhají na úrovni dimenzí A – D, koncepty uplatňované při interpretaci situace v sociálně vyloučených enklávách, mechanismy adaptace na konkrétní „vstupy“ ze strany „directing systému“)

Vzhledem k předpokládanému rozsahu této stati, je nutné pominout celou řadu významných faktorů, zcela zde pomíjíme kategorii A, popis a analýza některých externích faktorů ve vztahu ke vzdělávání je součástí další části výzkumu. Pro tuto drobnou kulturně-psychologickou studii jsou zvláště důležité jevy kategorie C, D, ale i B, neboť je nutné vidět formování vztahů ke vzdělávání a škole jakožto vztahy související též s kulturní adaptací na minulé vlivy týkající se např. generace rodičů či prarodičů dětí námi zkoumaných. [7]

Školní zralost, školní připravenost a následný školní úspěch jsou závislé především na vývoji osobnosti a jak jsme již v podstatě uvedli výše, základními faktory vývoje osobnosti jsou dědičnost (dispozice) – prostředí – výchova. Na této linii pak je možné usuzovat, že struktura všech těchto faktorů u dětí ze sociálně vyloučené lokality je významně odlišná od dětí tzv. socio-ekonomicky zdatnější a kulturně se lišící majority, čímž se významně zvyšuje riziko školního neúspěchu a sekundárně i neúspěchu směrem k inkluzi do společnosti jako celku.

Zásadní je v tomto směru značná odlišnost činností, aktivit a vztahů, v nichž dochází k interakci vnitřních a vnějších podmínek a změnám (učení, růst, sociální zrání). Proměny vlastností osobnosti, jsou závislé zvláště na povaze sociálních aktivit jedince (formativní význam činností). Na tyto aktivity se váže sociální role, přiměřený způsob chování v určité sociální situaci. Obsahy rolí jsou předávány modelově v tradicích, předpisech, chování druhých. Například povinná role školáka a automatická role člena rodiny se u dětí majority vzájemně doplňují. U dětí ze sociálně vyloučených lokalit jsou mnohdy téměř v přímé kontradikci. Výkon sociální role školáka je limitován možnostmi rodiny, subjektivním vztahem – postojem rodiny k této roli a vlastním pojetím této role. Postoj dítěte ke škole je potom ovlivněn předchozím poznáním, emocemi a vůlí (nejen individuálním, ale i předávaným kolektivním poznáním). Postoj je dynamický, v čase a v závislosti na podmínkách se mění. Již bylo víceméně uvedeno, že postoj se utváří v průběhu sociálního styku na základě sociálního učení ve vztahu ke specifickým zkušenostem, sociální komunikaci, modelům a skupinovým faktorům.

Individuální akce je např. podle Engeströmovy koncepce aktivity (Cole 2000, s.140) spjata s prostředím v následujícím schématu :

objekt

subjekt

Zprostředkující artefakty

společenství

pravidla

rozdělení práce

Podle tohoto schématu je tedy pro dítě ze sociálně vyloučené lokality jakákoli individuální aktivita směrem ke vzdělávání vázána na pravidla lokality a rodiny, sdílený symbolický systém společenství, rozdělení činností a sdílené instrumenty využívané v lokalitě a je vázána na materiální artefakty, které jsou v lokalitě produkovány nebo jsou k dispozici. „Poznání dítěte je zároveň jako elastická síť vázáno mezi myšlením, tělem, aktivitou a prostředím“

(Lave in Cole 2000, s.141)

Např. postoj rodičů a dětí k institucionálnímu vzdělávání se stává vzorcem, který je součástí výbavy pro život, a ta se mezigeneračně předává. Vzorec uplatňovaný v lokalitách může být následující : Zvláštní škola[8] je ta škola, do které MY chodíme. Je zcela normální chodit do Zvláštní školy (ZŠp). Pokud 90 % dětí z lokality a jejich rodičů do této školy chodí či

chodilo, je to drtivá většina. Poloha lokální normality a tedy i normy je zřejmá: *není normální chodit na Základní školu*. Rodiče dětí v lokalitě mají obvykle jen základní nebo nedokončené základní vzdělání, často získané právě na zvláštní škole, tato úroveň je tedy normální laťkou i pro jejich děti. Málo vzdělaní rodiče kladou malý důraz na vzdělání svých dětí, škola jim samotným nepřinesla nic, čím by mohli ovlivnit svou životní situaci. Navíc tlak dřívější cílené segregace byl značný. Dále zde působí vlivy tradiční kultury: typ vzdělanosti, potřebný pro ekonomický úspěch v našem typu společnosti, byl pro příchozí ze slovenských osad zcela cizí, zde lze hovořit o přímém dědictví tradiční romské kultury. Sociální zkušenost socialismu navíc předchozí generaci ukázala, že míra ekonomické úspěšnosti nemá přímé vazby na vzdělání (nekvalifikovaní dělníci = placená práce, bydlení i soc. jistoty) (srov. Moravec 2006)

Původní kultura osad a její transformovaná podoba na specifické podmínky v lokalitách tedy též ovlivňuje individuální i skupinové chování, role i postoje.

Všechny tři kategorie je ale nutné vyhodnocovat na základě neaxiologického kulturního a kontextuálního relativismu.[9] Tedy vycházet při jejich posuzování z předpokladu, že za určitými formami chování a postoji je originální kontext, který je vyvolává a ovlivňuje. V tomto smyslu je chování logické a není iracionální, jak se může z vnější perspektivy zdát. Chování jedince i rodin je silně kulturně podmíněno a kultury jsou jedinečnými a neopakovatelnými entitami. Racionalitu a logiku chování či jednání je nutné posuzovat v kontextu příslušné kultury určitého společenství, v souvislostech jeho specifických hodnot, idejí, norem a zvyklostí. Je zřejmé, že mnoho kulturních prvků, chování, postoje a obsahy rolí, které jsou v souladu s normami, hodnotami a mravy kultur, jejichž jsou součástí, není kompatibilní s normami a zvyky kultur jiných.

Axiologické perspektivě jsou však obyvatelé lokalit vystaveni při pohledu z vnějšího okolí lokality a zejména děti jsou pak podrobeny významnému axiologickému (hodnotícímu) hledisku při samotném vstupu do edukačního prostoru, a to již v procesu posuzování školní zralosti. Tak jsou např. děti - nebo obyvatelé sociálně vyloučených lokalit vůbec - často nahlíženy prizmatem jakési kulturní či dokonce genetické predispozice, která je činí neschopnými v určitých oblastech, jsou nahlíženi dokonce jako kulturně či „mentálně“ zaostalí, retardovaní. Problém je v tom, že jejich „zaostávání“ není dáno genetickou vadou ani *primitivností* (socializací získané) kultury, ale jejich chování a jednání se jeví jako retardace ve vztahu k jinému kontextu, v tomto případě kontextu majoritnímu, jino-kulturnímu.[10]

Aspekty vývoje osobnosti v perspektivě sociální konstrukce reality : dědičnost – prostředí - výchova

Dědičnost

Na svět sice jedinec přichází vybaven dispozicemi, které tvoří tzv. endogenní podmínky. Endogenní výbava však tvoří pouze předpoklady sociální a kulturní existence. Mnohé - domněle čistě biologické - jevy mají kulturní povahu, jsou podmíněné kulturně.

Dědičnost dále jednoznačně nelze pominout v reálných vztazích, kde je naopak nutné s ní počítat jako např. s významným spolučinitelem sociálních omezení ve vztahu k časté viditelné fenotypové odlišnosti obyvatel vyloučených lokalit od majoritní populace v ČR.

Na druhé straně vztahy mezi geny vytvářejí společně jen dispozici ke vzniku určité vlastnosti jedince. Konečný efekt závisí na vlivu prostředí. V tomto mechanismu je zakódována

možnost reagovat na proměny prostředí. V konkrétních podmínkách se rozvíjí vlastnosti, které mohou být za určitých okolností výhodné. Vztah dědičnosti a prostředí je ovlivněn skutečností, že genotyp je neměnný, zatímco vnější vlivy mají různou frekvenci, kvalitu a intenzitu působení. Každý genotyp má svou reakční normu, v níž je schopen reagovat na změny v prostředí. Podíl dědičnosti a vlivu prostředí na vznik určité psychické vlastnosti bývá různý. Míra dědičnosti se určuje jen obtížně, protože spolupůsobení jiných faktorů je nepopíratelné.

Prostředí však ovlivňuje psychický vývoj jedince individuálně a působí na jeho dispozice. Pro rozvoj psychických vlastností mají největší význam sociokulturní vlivy. Jde o soubor podnětů, které přináší sociální interakce. (Vágnerová 2000, s. 19)

Uvažujeme-li navíc o kultuře, je nutno uvažovat v kategoriích extrasomatických a negenetických, nerodíme se s kulturou, rodíme se do určité kultury, kterou si osvojujeme procesem enkulturace (socializace). Mylně je tedy předpokládáno, že nositel určitých genů, projevujících se zejména v souboru antropologických znaků, je zároveň nositelem určité kultury. Na tomto základě je jim pak např. připisována i etnicita. Konformita ke kulturním vzorcům se získává výchovou nikoli narozením.[11] *Je nutné striktně odlišit neexistující biologické kategorie jako jsou rasa, plemeno, antropologický typ a kulturu. Neexistuje žádná fixní vazba mezi biologicky specifickými typy lidských skupin a specifickou kulturou.* (Jakoubek in Budil, Blažek, Sládek 2005, s. 68)

Prostředí

Přestože lze vysledovat průřezově podobnosti mezi jednotlivými sociálně vyloučenými lokalitami v ČR, zaměříme se v této části pouze na jednu z nich, ve které longitudiálně probíhají naše šetření a k níž má naše pracoviště nejužší praktickou vazbu.

Poznámky k metodologii získání dat pro následující text

Studenti Univerzity J.E. Purkyně jsou dlouhodobě aktivní v přímé práci s dětskou populací v sociálně vyloučených lokalitách, podílejí se na volnočasových aktivitách i na doučování a mentorství (tutorství) přímo v rodinách ohrožených sociálním vyloučením . S dětmi z lokalit mají osobní vztah, mnohdy mohou sledovat jejich osobnostní a sociální vývoj i po několik let. Většina závěrů v následující studii vznikla na základě dvou na sobě nezávislých kvalitativních šetření, založených na strukturovaném interview s otevřenými otázkami, která provedli Petr Šimák (Šimák 2005) a Jiří Blabolil (Blabolil 2006) v rámci svých diplomových úkolů, oba po několik semestrů pracovali s dětmi v nízkoprahovém klubu v lokalitě. Měli důvěru dětí i písemný souhlas rodičů dětí. Vzorek dětí byl v kategorii 12-16 let na kvalitativní výzkum velmi uspokojivý, ze zhruba 30 dětí-pubescentů žijících v lokalitě bylo dotazováno 21 osob, z toho 9 dívek a 12 chlapců. Validita získaných dat je tedy poměrně vysoká. Rozhovory s touto věkovou skupinou se uskutečnily v nízkoprahovém centru, způsobem jeden na jednoho ovšem za přítomnosti dospělého pracovníka-asistenta z lokality, který má u dětí přirozenou autoritu a byl připraven pomoci překládat do romštiny, pokud by nebylo informantům jasné, co je otázkou míněno. 90% respondentů z této kategorie chodilo do Základní školy praktické. Jelikož děti z lokality nejsou patrně zařazovány do tohoto typu školy na základě mentální retardace, nepovažují tento fakt za zásadně ovlivňující rozhovory. Rozhovory s dětmi mladšího věku se uskutečnily též v oddělené místnosti nízkoprahového klubu formou jeden na jednoho za přítomnosti tehdejší vedoucí volnočasových aktivit z řad majority, které děti též důvěřovaly a měly k ní blízký vztah. Informantů ve věkové skupině 8-12 let bylo 16. 7 dívek, 9 chlapců, sourozenecká dvojice byla pouze jedna a jejich odpovědi se

navzájem nepříliš odlišovaly. 12,5 % respondentů navštěvovalo Základní školu, 87,5% Základní školu praktickou.

Všichni informanti v obou kategoriích se rozhovoru účastnili dobrovolně, rozhovory byly nahrávány a následně přepsány. Kritériem pro výběr informantů byl věk a navštěvování nízkoprahového centra v lokalitě.

Jako další zdroje posloužily terénní deníky a diplomové práce studentů-tutorů a přímá observace v lokalitě. Všechny tištěné zdroje jsou uvedeny v plném znění v přehledu použité literatury.

Milieu lokality [12]

Jedná se o městskou čtvrť, která je rozdělená silnicí na dvě části: horší a lepší.

Lokalita se nachází na periférii obce s rozšířenou působností (celkový počet obyvatel obce je 93 859). Míra prostorového vyloučení lokality je jednoznačně vysoká, lokalita je z jedné strany omezena železniční tratí, ze strany druhé řekou. Sociálně nevyloučení žijí cca 300 metrů od lokality. Občanská vybavenost je v dosahu cca 15 – 20 minut chůze. V lokalitě se nachází služebna městské policie, je zde instalován kamerový systém. Domy jako takové jsou v celkem solidním stavu, nicméně v bytech se vyskytují plísňe. Chybějí okapy. U některých bytů jsou poničené dveře. Prázdné byty jsou vypáčeny a zdevastovány. Na prostranstvích jsou odpadky. Část standardní výbavy chybí. Byty jsou bez teplé vody a bez koupelen. Součástí bytů jsou pouze umyvadla a toalety. Společné sprchy ve sklepě domů nefungují. Existuje možnost použít sprchu v sociálně integračním centru v době konzultačních hodin či po domluvě. Plyn je při neplacení odpojen. Vlastníky domů jsou v některých případech jejich obyvatelé, největší objekty vlastní obec, jiné budovy jsou v majetku soukromé osoby či firmy. Necelá čtvrtina domů je v osobním vlastnictví Romů. Počet romských obyvatel lokality je přibližně 200. Děti do 15 let tvoří cca 45 % obyvatel, věková kategorie od 16 do 60 je zastoupena cca 55 %, senioři nad 60 let jsou v lokalitě zastoupeni několika jedinci.[13] Většina obyvatel lokality má nejvýše základní vzdělání. Střední školu bez maturity mají pouze jednotlivci. Vyšší vzdělání s maturitou nemá nikdo.

Celková míra nezaměstnanosti v obci jako takové je 13,10 %, míra nezaměstnanosti romských obyvatel v lokalitě se odhaduje na 99%. Většina obyvatel je závislá na sociálních dávkách. Několik osob příležitostně pracuje (na brigádách, na VPP). Mnozí příležitostně pracují „načerno“. Jedná se především o stavební a výkopové práce. Někteří si přivydělávají sběrem železného šrotu.

V minulých letech byla v lokalitě významně provozována lichva. V současné době po několika zásazích proti lichvářům nemáme indicie o jejím provozování přímo v lokalitě. Je zde možné pozorovat prodej drog. Ojediněle se zde vyskytuje prostituce a krádeže, gamblerství, častější je alkoholismus nebo alespoň časté požívání alkoholu. Významně zastoupena je zde narkomanie v různých věkových skupinách. Užívání toluenu je poměrně běžné i mezi velmi mladými lidmi, z minulých let je doložen i případ chlapce, který si ve 13 letech nitrožilně aplikoval heroin a případ 12-leté prostitutky prodávané vlastní matkou.

Míra zařazování dětí z lokality do základní školy praktické je vysoká, 90 – 100 %. V blízkosti lokality jsou tři základní školy.

Základní škola A : nemáme údaje o celkovém počtu žáků, škola pracuje na základě vzdělávacího programu základní škola, má přípravný ročník, ale děti z lokality do něj nepřijímá.

Základní škola B: celkový počet žáků je 340, podíl romských dětí je odhadem cca 31-40%, postupně se zvyšuje. Přípravku nemá. Provozují pouze placené volnočasové aktivity.

Základní škola C :

Vzdělávací program: základní škola praktická, pomocná škola. Celkový počet žáků je 217. Romové odhadem ve škole tvoří 61-70%, do této školy chodí téměř všechny děti z lokality. Škola má přípravný ročník, kapacita je zcela naplněna. Organizují volnočasové aktivity (7 zájmových kroužků). Přímo v lokalitě se nachází nízkoprahový klub nabízející dětem volnočasové a edukativní aktivity. K dětské populaci směřuje i program Podpora vzdělávání, který je založen na přímém mentorství v rodinách. Mentory jsou zejména studenti univerzity.

Byty v jedné části lokality jsou určeny pro neplatiče nájemného, jsou ovšem přidělovány i rodinám, které nemají dluhy na nájemném. Romové sem byli sestěhováváni už od 80. let, v 90. letech sem začali být stěhováni neplatiči

Reflexe přímého okolí bydliště dětmi - informanty : u dětí vyvolává strach, v kategorii 12 -16 let vypovídají, že obavy v nich vyvolávají krysy, které v lokalitě běžně pobíhají, dále mají obavy z narkomanů. Umístění lokality v nich vyvolává obavy ze srážky s autem. Prostředí lokality je u dětí reflektováno různě, od automatického přijímání až po přání bydlet jinde. Zároveň děti vyjadřují přání, aby bylo v lokalitě více klidu, aby je například rodiče, příbuzní či sousedé nebudili v noci křikem a hlukem.

Sociální situace

Většina rodin žije v 1 – 2 pokojových bytech. Počet členů rodiny žijící v jednom bytě je průměrně 7 osob. Byty mají pouze umyvadlo se studenou vodou a záchod. Děti zřejmě pod vlivem školního učení uvádějí, že byt má *tolik a tolik pokojů a tu...* nemohou si vzpomenout jak se koupelna řekne. Ve smyslu majoritního chápání vybavení standardní koupelny se ale o koupelnu nejedná.

S rodinou našich informantů žije většinou otec a matka, přibližně 5 dětí různého věku (jeden až dvě dospělí potomci), někdy teta či strýc apod. Pokud je dětem položena přímá otázka, kolik pokojů by měl mít jejich byt, vyjadřují přání, aby měl od 3 do 15 pokojů, pro každého člena rodiny jeden. O oddělení členů rodin mimo byt neuvažují.

Na základě výčtu rodinných příslušníků deklarovaných informanty a získaných přímou observací v lokalitě lze uvažovat zejména o tzv. rozšířených rodinách. Rozšířená rodina je významným sociálním fenoménem, díky kterému je možné^[14] usuzovat na kulturní rozdíl mezi obyvateli sociálně vyloučených lokalit a majoritou (nukleární rodina).

Jako 1. významného dospělého, kterého mají rády - ať již přímo nebo nepřímo - uvádějí děti matku, na druhém místě je nejčastěji otec. Jeden z dětských informantů uvádí matku a otce na prvních místech, přestože žije s babičkou a dvěma strýci. Nejoblíbenější provozované činnosti v rodině jsou dle dětí sledování televize, videa, DVD. Rodiče dětí chodili vesměs do zvláštní

školy. Pokud někdo chodí do práce jsou to vesměs otcové, zaměstnaní *na černo* jako zedníci, kopáči.

Děti mají zkušenost s narkomany, ať již přímo v rodině nebo v okolí, dále s alkoholem v rodině (od jednotlivců až po celé rodiny) a vězněním někoho z rodiny.

Sociální situace, závislost na rodině a chování jednotlivých členů rodiny vyvolává v dětech i obavy do budoucna, v kategorii starších dětí uvádějí strach ze smrti někoho z rodiny nebo vážný úraz někoho z nich (uvádějí obavy ze smrti rodičů např. na základě toho, že rodiče kouří) obavy z umístění do dětského domova či ústavu, obavy z nemožnosti sehnat bydlení až budou dospělí. V dětském věku je emocionalita spojená s nejbližší rodinou a závislost na ní nevyhnutelná a pochopitelná. Obecně ovšem panuje jakýsi mýtus o silné a nepřekonané soudržnosti rozšířených rodin. Budilová, Jakoubek a Smolík však došli k zajímavým výsledkům při svém výzkumu ve slovenských osadách (jejichž kulturní relikty se objevují i ve vazbách a strategiích obyvatel lokality), kdy jednotlivci nevykazují vyšší vazbu na rodinu ve smyslu emocí, ale vazbu utilitární, tendenčně ochrannou. Autoři výzkumu doslova uvádějí : *Emotivní projevy v různých tragických situacích tak dostávají jiný kontext, například větší strach ze znejistění celého systému poskytujícího bezpečí. Tím dostává trhlinu například romantický ideál romské solidarity. Romové v našem vzorku se stmelí pod tlakem stejně jako jakákoli akceschopná majoritní skupina. Pomine-li však tlak, nastávají odstředivé tendence ve skupině, a to ne na úroveň frakcí ale na úroveň jedincova vystoupaného „Já“. Děti ze slovenské romské osady (zde Chminianske Jakubovany) vykazují také například vysoce přeidealizované „Já“, přeidealizovaný „Self koncept“. Respektive „Já“ je jediným významným ideálem ve smyslu orientace do dlouhodobé budoucnosti. Silně egocentrický je ale jedinec i směrem k rodině. Ta se stmelí v duchu našich majoritních představ pouze pod vnějším tlakem. Jedinec tak nevykazuje vyšší emotivní vazbu na rodinu, ale pouze vazbu utilitární, tendenčně ochrannou.* (Budilová, Jakoubek, Smolík 2006, s.8)

Co se týká materiálního zázemí, děti ze sociálně znevýhodněného prostředí lokality nemají oproti ostatním dětem žádný osobní prostor k učení, pokud je v domácnosti stůl, slouží všem, zejména v kuchyni, kde se shromažďuje většina členů rodiny. Je dobře známým faktem, že v domácnostech obyvatel lokalit nejsou knihy a pomůcky ani hračky, které by dětem sloužily jako opora v učení nebo je k němu motivovaly. Na druhou stranu nelze vykládat tento nedostatek chybějícími financemi, jak by se mohlo zdát, z terénních deníků studentů- tutorů, z jejich pozorování v rodinách a z výpovědí některých učitelů vyplývá, že rodiče rádi dětem koupí veškeré pomůcky i poměrně drahé hračky, které jsou potřeba (je to prestižní záležitost – koupí to nejlepší i kdyby neměli druhý den na chleba), ale děti se nedokáží o své věci starat tak, aby jim vydržely. Vymění je, ztratí nebo rozbijí. Tato situace je patrně zapříčiněna velkým počtem dětí v takových rodinách, kdy všechny věci jsou dostupné i ostatním a nikdo nenese zodpovědnost za jejich zničení. Důležitou složkou dětské identity je vlastnictví, což se projevuje i verbálním vyjádřením tohoto vztahu. Děti mají zcela jiný vztah k předmětům, které jsou výhradně jejich majetkem než k objektům, které patří všem. Vágnerová uvádí, že např. děti z dětského domova mají tendenci shromažďovat různé věci zcela nesmyslně a schovávat je, aby jim je nikdo nevzal, přestože tyto předměty jim byly denně k dispozici. (Vágnerová 2001, s.117). Ve vztahu k dětem z lokalit lze tuto tezi aplikovat tak, že nemohou-li děti být výhradními vlastníky předmětů jsou k nim lhostejné a nepřebírají za ně žádnou zodpovědnost.[15] Tato skutečnost se přenáší do širšího okolí, kdy o společné prostory a prostranství dostupné všem osobám z lokality nikdo nechce pečovat ani se jimi jakkoli zabývat. Vnitřní prostory bytů jsou často v silném kontrastu k vnějšímu okolí, jsou uklizené a čisté. Výsledek ve vztahu k vnějšímu prostředí je tedy zřejmě v přímé souvislosti s kolektivní správou, kdy společné vlastnictví vyvolává spíše lhostejnost, než-li společnou zodpovědnost.

Budilová, Jakoubek, Smolík prokazují vysoce zastoupené postoje, *kdy je oproti majoritní společnosti u zkoumaného vzorku vystoupána participace, ale silně propadlá kooperace. Tedy obrazně řečeno: všichni se shodnou, že je potřeba „společně“ vykopat studnu, ale nikdo už to „neudělá“*. (Budilová, Jakoubek, Smolík 2006, s.9)

Jazyková situace

Dá se říci, že děti v naší zájmové lokalitě nepoužívají v podstatě žádný normativní jazyk, lze vysledovat směs češtiny, romštiny a slovenštiny, ovlivněné lokálním míšením. Dá se hovořit o romském etnolektu češtiny, kdy je přenášena gramatická struktura romštiny do češtiny (silné kalkování).

Např. ze 16 dětí z lokality ve věku 9-12 let uvedlo při strukturovaných rozhovorech pouze jedno, že doma mluví výlučně česky. Ostatní děti uvádějí domácí preference romštiny (dle jejich vyjádření *cigánštiny*) nebo směs jazyků. Na veřejnosti (škola, obchod) uvádějí užívání romštiny, venku v lokalitě a ve styku s kamarády uvádějí smíšené užívání obou jazyků.

Problémy s češtinou mají děti ve všech jazykových rovinách – od fonetiky až po stylistickou oblast, omezená slovní zásoba.

U dětí je možné pozorovat např. užívání „já se bojím od krys“, „nosim bratra do školy“, „musím jít venku“, „nemám kam bydlet“, „můžeme jít s váma u Vítka“ apod.)

Děti přicházejí z tohoto prostředí do školy s obsahy poznání vytvořenými v jeho rámci, jejich dosavadní poznání - jak bylo již uvedeno - dále souvisí s aktivitami, které v prostředí uskutečňují a se způsobem myšlení, které je jednoznačně v přímé souvislosti s jazykem osvojeným v průběhu dosavadního vývoje.

Sociogeneze znamená významnou souvislost používaného jazyka a myšlení. Tyto dvě položky je nutno chápat jako konstrukty vzájemně závislé a společně determinované sociálními, ekonomickými a historickými vlivy. V tomto smyslu je nutno výklad řečové činnosti vztahovat nejen k jejímu obsahu, ale také k příčinám, jež ji vyvolávají, a k funkcím, které plní.

Vygotský ve svém článku *Problém kulturního vývoje dítěte* již v roce 1929 uvedl : „*Dětská primitivita, tj. opoždění kulturního vývoje, je primárně poplatná faktu, že pro některé vnější či vnitřní příčiny neovládlo dítě kulturní obsahy chování, zejména jazyk.*

Avšak, primitivní dítě je zdravé dítě. Za určitých podmínek primitivní dítě prochází normálním kulturním vývojem, dosahuje intelektové úrovně kulturního člověka. To odlišuje primitivitu od slabomyslnosti.

Ale dokonce i v této smíšené formě, primitivita a slabomyslnost poukazují na dva fenomény esenciálně odlišné v druhu, jejich původ je totálně odlišný. Na jedné straně je retardace organického nebo přirozeného vývoje, která začíná v defektu mozku. Na straně druhé je retardace v kulturním vývoji chování, zapříčiněná nedostatečným ovládnutím metod kulturního logického myšlení.“ (Vygotský 1929)

Pojmeme-li Vygotského výklad v perspektivě kulturního relativismu, tedy vyhneme-li se axiologickému poměřování kultur na základě idey evoluce kultur po linii (čímž vyloučíme Vygotským užívané kategorie primitivity, nedostatečnosti, či „nezralosti“ kulturního vývoje

určité skupiny a jednotlivců) [16], pak jednoznačně dostáváme údajnou „mentální“ i „kulturní retardaci“ dítěte ze specifického socio-kulturního prostředí do roviny relativní insuficience vzhledem k poměru s majoritou.

Vygotský odůvodnil ve své stati tuto insuficienci jazykovým handicapem, kdy *„na vině retardace ve vývoji logického uvažování a formace konceptů je (zde) fakt, že děti nezvládly úspěšně jazyk, základní zbraň logického uvažování a formace konceptů...naše mnohá pozorování dokazují, že nahrazení jednoho nedokonalého jazyka jiným, srovnatelně nedokonalým jazykem, vždy před-determinuje psychický vývoj. Substituce jedné formy uvažování jinou, snižuje zejména psychickou aktivitu, v každém případě, kdykoli v pozdější době, je oslabená.“* (Vygotský 1929)

Vygotský uvažuje jedince jakožto bytost myslící již v hotových kognitivních kategoriích, které mu poskytuje kultura, zdůrazňuje, že poznání je sociálně zprostředkované. V tom se liší od Piageta, který považoval kognitivní struktury za nutně vyvinuté během zrání dítěte a na základě jeho individuálních interakcí se světem. Vygotský nepochyboval o důležitosti sociálních interakcí a jazyka jako hlavních vlivů na vývoj chápání u dětí. (srov. Nezvalová 2006)

Nervový motorický systém člověka je biologicky jazykově preadaptován a poskytuje nezbytnou mentální výbavu pro komunikaci, jazyk je ovšem ústředním prvkem kultury a výsadním médiem, jímž jsou *formovány a sdělovány významy a zároveň primárním nástrojem, jehož prostřednictvím utváříme vědění o sobě a sociálním světě. Jazyk ustavuje síť, s jejíž pomocí třídíme svět a vtiskujeme mu význam (reprodukce kultury). Význam je produktem nerozlišitelnosti znaků a sociálních praktik. Metafora primárního nástroje postihuje fakt, že při použití jazyka také něco děláme či konáme. Schopnost užití tohoto nástroje získáváme cestou enkulturace a přivýkání sociálním praktikám a jejich legitimizacím* (Barker 2006, s. 82-83).

Lidský jedinec je v tomto směru na jedné straně samostatnou bytostí, která má vlastní životní zkušenost, osobitou poznátkovou strukturu a vlastní představu o světě a procesy učení jsou na tomto základě jedinečné a originální. Zároveň je však jedinec bytostí sociální a jeho poznávací procesy jsou sociálními akty, které se dějí v interakci s prostředím a v komunikaci s „druhými“, kteří jej každodenně obklopují. Poznání je založeno na konstruktivním principu, ale zároveň je vytvářeno v sociálním kontextu, jímž je poznání determinováno. [17] Jedinec tak nabývá nového poznání, schopností a postojů ke světu v rámci určitého společenství, ve skupině. Dítětem používaný jazyk není primárně ovlivněn jeho inteligencí, ale zejména prostředím v němž dítě strávilo první roky života. Podle Basila Bernsteina (Class, Codes and Culture 1971) *má největší vliv na úspěch ve škole právě osvojený styl jazyka.* (Holubec in Pelcová 2007, s.173)

Děti ze sociálně vyloučených lokalit si osvojují primárně jazyk používaný v tomto prostředí. *Za rozhodující determinantu rozvoje jazykového kódu užívaného těmito dětmi lze považovat typ sociálních vztahů, které děti realizují ve svém okolí.* (Faltýn 2005, s. 84) Těsné vztahy v uzavřených lokalitách podle Bernsteina vedou k užívání tzv. omezených kódů.

Komunikace pak spočívá na nevyslovených předpokladech, jejichž znalost je považována za samozřejmou. Tento typ komunikace se úzce pojí s konkrétním kulturním prostředím rodiny, a lokality, kde jsou hodnoty a normy považovány za samozřejmé a není nutno je verbalizovat.

Tyto omezené kódy jsou daleko vhodnější pro sdělování praktických zkušeností než k probírání abstraktních pojmů, procesů či vztahů. Jsou proto charakteristické právě pro děti vyrůstající v rodinách s nižšími příjmy a pro vrstevníky, s nimiž se stýkají.

Moderní střední vrstva komunikuje podle Bernsteina v prostředí méně osobních, méně stálých a proměnlivých sociálních vztahů, a to vede k užívání rozvinutého jazykového kódu.

Bernstein (srov. Faltýn 2005, s. 85) definuje omezený kód v těchto parametrech:

menší slovní zásoba, jednodušší syntax tendence k orálnímu vyjadřování a k prezentačním kódům neverbální komunikace; omezený kód redukuje, sdělení v tomto kódu jsou vysoce výroková; omezený kód je více než kód rozvinutý orientován na sociální vztahy; omezený kód posiluje sociální vztahy a vyjadřuje podobnosti mezi mluvčím a příjemcem/ příjemci sdělení, a zároveň tak omezuje vyjádření individuálních rozdílů; omezený kód zprostředkovává vyjádření skupinové příslušnosti a členství – které mluvčí a příjemce sdílejí; Omezený kód je determinován skupinovými zájmy a zkušenostmi, závisí na lokální kulturní identitě, která redukuje potřebu mluvčích verbalizovat individuální zkušenost; Omezené kódy jsou podepřeny interakcí prostřednictvím neverbálních kódů a právě prostřednictvím neverbálních kódů se v omezeném kódu projevují individuální difference omezené kódy vyjadřují vazbu na konkrétní místo a konkrétní čas; rozvinuté kódy jsou naopak připraveny zachytit abstrakci a obecniny omezené kódy jsou determinovány kulturní zkušeností konkrétní komunity, zatímco rozšířené kódy formálním vzděláním

Děti i dospělí v námi sledované lokalitě jednoznačně spadají svým projevem do definovaného omezeného kódu. Vykazují i charakteristickou vitalitu řeči, kladou důraz na expresi, záleží spíše na tom, jak je sdělení řečeno, než co obsahuje;

Pro omezený kód je podle Bernsteina typické vyjadřování většiny individuálních, specifických vlastností prostřednictvím neverbální komunikace a u námi sledovaných dětí organizace sdělovaných idejí nevyplyvá z logické či syntaktické konstrukce jednotlivých sekvencí projevu, ale z asociací; obsah sdělení je více deskriptivní, konkrétní, narativní, současně je minimálně analytický či abstraktní, což podle Bernsteinovy teorie též znakem omezeného kódu :

T. : Jaký předmět máš rád :

14 let, chlapec : Mám rád přírodovědu, protože se naroděj nejdřív vajíčka, pak z toho budou malinký. Potom se vocas rozpadne a jsou z toho žabky.

T. : Za co bys děti chválil ty ?

14 let, chlapec: Kdyby dobře cvičili. Taky aby nebyli v pubertě, když chce chodit na fotbal, tak nechlastej a nech ženský.

14 let, chlapec: Na tu fyziku bych je chválil, ty elektrický – napětí. Musí umět s tím dělat.

Koho a proč ho máš rád ?

14 let, dívka... Jedna holka, co se mnou furt mluví. A jako furt mě říká, jestli nechci svačinu a já říkám, že chci svačinu. Jako že furt se mnou mluví a furt mě říká – kam deš.

Ze zaznamenaných odpovědí na různé otázky je více než patrné, že děti jsou i ve vyšším věku velmi závislé na vázaní výroků na konkrétní jevy a události, které věcem dávají význam. Míra abstrakce v odpovědích je nízká a stejně jako úroveň verbálních kompetencí, děti velmi špatně vyjadřují své úvahy a v mnoha odpovědích používají odposlouchané výroky, aniž by byly schopny je zobecnit a transformovat.

Osoby s restriktivními kódy se obtížně vyrovnávají s neemociálním a abstraktním jazykem např. výuka ve škole a obecné principy školní disciplíny. Mnoho z toho, co učitelé říkají, je nesrozumitelné. Relativní zaostalost dětí z nižší sociální třídy se tak na dítě přenáší skrze implikace lingvistického procesu. Při všech našich rozhovorech s dětmi přímo v lokalitě, docházelo k nepochopení mezi tazatelem a dotazovaným. Přestože vždy byl tazatel dětem dlouhodobě známý a kontakt mezi ním a dítětem byl založen na důvěře, bylo nutné mnohé dotazy opakovat, znovu vyložit, doslova přeložit do jazyka a způsobu myšlení dítěte, nežřídka za pomoci dalšího dospělého z lokality. Je zcela oprávněné se domnívat, že při skupinové formální výuce dochází k obrovskému množství nedorozumění a nepochopení smyslu mezi dítětem a učitelem případně i mezi učitelem a rodiči dětí.

Např. v kategorii 12-16 let byly dětem velmi nesrozumitelné dotazy typu *Co bys musel udělat, abys byl obdivován kamarády? Jaké je tvoje největší přání?*

V případě obdivu bylo s asistentem z lokality „vykomunikováno“, že místní neznají a nepoužívají výraz obdivovat, místní *neobdivuje*, místní *má rád*, *líbí se mu*. Zároveň podmiňovací způsob a abstraktní obsah dotazu se naprosto minul účinkem.

V případě druhé otázky děti nechápaly, jaký je rozdíl mezi touto otázkou a otázkou, co bys chtěl dostat. Vždy se snažily jakýmkoli způsobem vztáhnout dotaz k potřebám materiální povahy.

Mladší děti nerozumí dotazům typu, kdo se ti doma věnuje, jakým jazykem mluvíte doma a jakým na veřejnosti. Ve věku 9 – 12 let může být určitý typ abstrakce obtížný, ale je nutné si uvědomit, že pedagogové ve škole tyto výrazy běžně používají. Jestliže jim děti nerozumí, pak je pravděpodobné, že dochází k celé řadě dalších nedorozumění. Děti v této věkové kategorii navíc často nerozuměly ani slovům jako například *vyrábět*, *opravovat*, *rodiče*. Slova prarodiče a rodiče jim splývají. Vyrábět zaměňují za obecné dělat, což by mohlo odkazovat k vazbě na slovenštinu „robit“ (viz Blabolil 2006). Děti obtížně rozumí jednoduchým větám odkazujícím k sociálním vztahům v rodině i v širší společnosti, dá se předpokládat, že instruktážní jazyk učitele a jazyk běžně používaných učebnic je pro ně obsahově nesrozumitelný.

I v projevech dětí v češtině jsou některá slova nahrazována romskými (např. *bajusy*, *čorky*), nejen konkrétní, ale obecná vazba používaného českého jazyka na romštinu zřejmě kód dále omezuje, neboť romština sama nemá nadřazené pojmy, jazyk je vysoce konkrétní a výrokový bez výrazné abstrakce.

Kód, který si dítě přináší do školy nejen omezuje jeho myšlení, ale symbolizuje i jeho sociální identitu. Spojuje ho s jeho příbuznými a jeho lokálními sociálními vztahy. Kód dítě postupně orientuje na vzorec vztahů, který pro dítě vytváří jeho psychologickou realitu a tato realita je upevňována, kdykoli dítě mluví. Škola je pak tedy jakýmsi utvřovatelem jeho statusu, utvřovatelem sociální nerovnosti.

Omezený jazykový kód v lokalitě plní svou funkci, pro rozvíjení kódu nejsou v lokalitě podmínky ani důvody. Omezený kód limituje i míru abstrakce myšlení. Individuální jednání a myšlení, které je spjato s rozvinutým více abstraktním kódem je víceméně nežádoucí.

Tento kód je nástrojem příkazů a zákazů, rozhodnutí platných bez jakékoli diskuse nebo emocionálních citoslovečných výlevů apod. Kód není katalyzátorem problému, otázky a úkolu, který je lákavé formulovat, nově osvětlit, řešit, argumentovat, diskutovat. (Helus 2004, s. 100)

Jazykový kód se nemůže rozvinout, protože rodiče nepodporují svým zájmem a pozorností řečové projevy dítěte, nejsou schopni mu naslouchat a reagovat na to, co říká způsobem, z něhož vyrozumívá, že vzbudilo zájem. Zároveň rodiče dítěti nedemonstrují rozvinutý řečový styk tím, jak hovoří mezi sebou (srov. Helus 2004, s.100)

Jazykový kód je dalekosáhle upevněn ve struktuře osobnosti již záhy-na konci předškolního věku- a má tendenci přetrvávat i nadále. Děti, u kterých došlo ke vzniku kódu omezeného, jsou ve srovnání s dětmi rozvinutého jazykového kódu již od prvního ročníku školy ve značné nevýhodě. Jejich učební výkonnost i celkový intelektový rozvoj vážnou. Zejména vyšší formy studia jsou pro ně neúměrně zátěžové, a to i při jinak stejné inteligenci.

Žák s omezeným jazykovým kódem totiž: Postrádá nutné návyky a dovednosti operování s abstraktními pojmy tvořící organickou součást rozvinutého osvojení jazyka a ulpívá na elementárních formách užívání jazyka, spjatých jen s bezprostředními prožitky a dojmy, které jsou vyjadřovány banálními, stereotypními obraty. To vytváří bariéry v přístupu k vyššímu vzdělání.

Neobratně, toporně a nepřesně komunikuje s učitelem, jemuž je vlastní rozvinutý jazykový kód samozřejmostí, a který má tudíž sklon vysvětlovat si žákův omezený kód jako výraz jeho nízké inteligence. Mnohdy bývají žákovy projevy v omezeném kódu dokonce chápány jako projev jeho špatného chování, neomalenosti, nepřipravenosti na výuku apod. To vede k reakcím, jež pozici žáka dále zhoršují.

Hůře reaguje při zkoušení, které je ve většině případů kromě ověřování znalostí i mimoděčnou kontrolou úrovně jazykového projevu, spojeného s tím, jak se má projevit dobrý žák.

(Helus 2004, s.101)

Děti ze sociálně vyloučené lokality jsou tak v poměru k majoritě též jazykově deprivované a hendikepované.

Na základě výše uvedeného se u dětí dále upevňují připisované atributy nedostačivosti, problémovosti, neschopnosti a nedostatečné vůle ke změně. Protože se tento problém generačně opakuje, jsou pravděpodobně pedagogové předem na tento stav adaptováni jako na fakt, jež nelze změnit a nevyvíjejí aktivitu k rozvoji jazykových a tím i mentálních schopností u jednotlivých dětí. Negativní atributy jsou vnímány jako jakési etnické (vrozené) specifikum.

Kulturní zvláštnosti

V lokalitě lze pozorovat reliktů kultury romských osad : víra v revenanty - *mule* - a strach z nich, kulturní rituály (červená nitka uvazovaná na ruku novorozence – děti si ale myslí, že ji miminko dostává v porodnici), neohřívání jídla apod. Udržované příbuzenské sítě, které zůstávají důležitou strukturou současné subkultury, slouží jako záchranná síť, tedy jako adaptace, v celé řadě situací.

Informanti z řad dětí na otázku týkající se kulturní či etnické sebeidentifikace většinou odpovídají, že se cítí být Cigánem, označení Rom přímo nepoužilo žádné, nicméně v kontaktu bez otázek lze zaznamenat i užívání vlastního označení Romák.

Konkrétní podoba residuí kultury osad (u Romů, jejichž předkové z osad přišli) závisí v lokalitě na mnoha okolnostech, třeba na tom, odkud ze Slovenska rodina pochází, jaký byl její osud při migraci a poté na území dnešní České republiky atd. Mezi jednotlivými rodinami (a vzhledem k silným tlakům na akulturaci i mezi jednotlivci) existuje silná variabilita, co do podoby, intenzity a významu těchto residuí v rámci konkrétní „verze“ subkultury.

Například *degeštví* (rituální nečistota) je některými Romy vnímáno tak, jak se s ním setkáme v prostředí osad, u jiných je smíšeno s významy, které souvisejí více s adaptací na prostředí českého města – za *degeše* může být někdo považován, protože užívá drogy, překračuje normy sousedských vztahů nebo nakládá nepříjemně s odpady. (Moravec 2005)

Sociální prostředí – výchova k úspěchu v tomto prostředí

Sociální prostředím zde míním integrovaný sociální systém tvořený lidmi, jejich vzájemnými vztahy, společnými aktivitami a produkty těchto vztahů jak materiální tak i duchovní povahy.

Mikrosociální prostředí – malé skupiny

Dle šetření je přes 70 % dětí vychováváno kompletní rodinou (matka i otec), cca 20 % je vychováváno pouze jedním rodičem a cca 5-10% má ve výchově zastoupeny cizí osoby. Podle informací od terénních sociálních pracovníků v lokalitě jde cca z 50 % o svazky formální a zhruba v 50 % o svazky neformální.

V rodinách se nejvíce oceňuje plnění povinností – domácí práce, uklízení, vaření, starání se o sourozence. Tyto aktivity jsou jednoznačně nejsilnějším kritériem úspěšnosti v rodině. Oceňování těchto aktivit uvádějí respondenti obou sledovaných kategorií. Děti ve věku od 12-16 let považují tyto návyky za důležité a nutné pro další život a jejich osvojení schvalují.

Na druhém místě je v rodině oceňováno chování, poslušnost vůči rodičům. Na třetím výsledky ve škole, k těm se ovšem vyjadřují především starší děti, a to poměrně stroze a bez emocí. Na školní výsledky jako důvod pochvaly v rodině si respondenti vzpomenou, ale jaksi dodatečně. Pouze jedno dítě mladšího věku uvedlo pochvalu za učení a známky zcela dominantně.

Co se týče preferovaného chování, pak jde především o nenadávání, především mezi sebou. Vysoce normální je např. akceptace kouření, z věkové skupiny 12-16 je z 21 respondentů 71% kuřáků, dětem (i v mladší věkové kategorii) se líbí, když dospělí kouří a chtěli by je následovat. Pouze jedinci se vyjádřili v opačném smyslu. Ti ovšem vyjadřují strach z možného úmrtí rodičů, kteří kouří, děti uvádějí nezdavost kouření a např. starší děti by si přály, aby mladší děti nekouřily, což je ovšem běžným jevem v lokalitě.

Vzory chování děti hledají pouze v rodině nebo blízkém okolí, matka, otec, děda, babička, kamarádi a jeden pracovník volnočasového centra, který trvale žije v lokalitě, je dětmi identifikován jako Rom/Cigán a sám se tak identifikuje též (označuje se výrazem *Romák*). Důvodem oblíbenosti zmiňovaných osob je, že je něčemu naučí nebo jim rozumí.

Pokud by mělo platit, že v romské rodině se dětem nejvíce věnuje matka (cca do věku kdy dítě kojí) a po té se na výchově podílí ostatní sourozenci, zejména nejstarší dcera a nejstarší syn, pak tuto teorii ve vyloučené lokalitě dětské informanti přímo nepotvrzují. Je ovšem pravdou, že informantům nebyla otázka dostatečně srozumitelná. Pojem věnovat se nechápali a i po zdoluhavém vysvětlování obsahu: např. jedna z informantek uvedla, že se jí v rodině nejvíce věnuje miminko (*hrajeme si*). Většina zpovídaných na prvním místě uvedla, že se jim nejvíce věnuje matka nebo otec, pokud prioritně uvedli bratra či sestru, nejednalo se o

nejstaršího sourozence, spíše o věkově bližší sourozence. Jeden z dotazovaných uvedl, že se mu nevěnuje vůbec nikdo, jiný uvedl, že se mu věnují rodiče a vysvětlil, že věnovat se znamená dát peníze. V souvislosti s učením uvádí péči rodičů také pouze jeden informant.

Jednoznačně nejpreferovanější podmínkou úspěchu ve vrstevnických vztazích je potřeba rozdělit se. Dále byla vyslovena potřeba dobrého oblečení, okamžité pomoci a slušnosti. Přičemž slušností zde bylo míněno opět především nenadávat a neplivat. Z odpovědí bylo patrné, že pocit rovnosti ve skupině je pro tuto věkovou kategorii nesmírně důležitý. Zároveň z odpovědí vyplynula akceptace krádeží, pokud se o kradenou entitu - nebo výtěžek z ní - aktér krádeže rozdělí s ostatními. Zároveň však respondenti vyjadřují obavy z vnějšího trestu za delikt. V kategorii 12 -16 let 29 % dětí mělo již problém se zákonem, někteří jsou v podmínce za krádeže, napadení či vandalismus.

Genderové role

Již v raném věku lze děti z lokality pozorovat jejich žádoucí genderové role, s vyšším věkem lze upřesňovat jejich obsah. Sociální pojetí ženské a mužské role je patrné i v odpovědích dětí. V rodinách pracují zejména muži, matky jsou téměř vždy v domácnosti a o práci ani neusilují. Rodiny jsou navenek patriarchální, v zajištění chodu rodiny je však dominantní matka. Matky i dívky se věnují rodině, uklízení, je jim určeno starání se o chod domácnosti a péče o děti. Starší děti, pokud se vyjadřují k tomu, v čem jsou dobré a v čem by se chtěly zlepšit, pak dívky mimo školní záležitosti uvádějí zejména, že jsou dobré v uklízení, vaření, hlídání dětí, nakupování, šití a že by se i v tom chtěly zlepšovat. Chlapci uvádějí hlavně pohybové aktivity – fotbal, break, basket, volejbal, aktivity spojené s fyzickou zdatností. Někdy je přímo vyjádřeno, že *žena má umět všecko*. Spojení role s podmiňováním v rodině je jasné, rodičovské postoje vyjádřené v pochvalách byly zmíněny výše, u dívek je takovéto chování rozhodně podporováno, pozitivní hodnocení podporuje další sociální učení se v oblasti. Dívky i chlapci se učí samozřejmě i nápodobou, matky zajišťující chod domácnosti, pracující otcové jsou jednoznačnými vzory. Stereotypy chlapecké i dívčí role jsou ovšem odlišné od současných majoritních. I když lze sledovat, že i chlapci jsou podporováni v soutěživosti, sebevědomí, síle a dominanci, dívky v submisivitě vůči mužské roli, všichni bez rozdílu pohlaví jsou však vázáni zájmem rodiny jako kolektivu, o individuálním pojetí role informanti neuvažují, individualita není podporována v zájmu jednotlivce, ale rodiny (zde ve smyslu prospěšnosti pro rozšířenou rodinu) jako celku.

Mezosociální prostředí

V námi dlouhodobě sledovaných lokalitách v Ústí nad Labem intenzivní interakce s obyvateli města mimo lokality neprobíhá. Pokud obyvatelé lokalit cestují, tak zejména za příbuznými žijícími ve městě.

Interaktivní styk dětí s majoritou je mimo školu (a v jedné z lokalit místní nízkoprahové centrum) minimální. Děti se nezmiňují, že by ve volném čase opouštěly lokalitu, a to ani o prázdninách. Naopak zkušenosti tutorů v rodinách a studentů podílejících se na volnočasových aktivitách poukazují na pravý opak.[18] Pro děti je životní prostor více či méně vymezen ulicemi přiléhajícími k domům. Co považují v tomto směru za důležité, je fakt, že interakce s majoritní dětskou populací, tedy s vrstevnickou skupinou, je téměř nulová. Interakce s majoritou probíhá na úrovni styku s dospělými, zejména pedagogickým personálem škol a pracovníky nízkoprahového centra. Chybí tedy zdroj alternativní peer-zkušenosti, která by mohla usnadňovat mainstreamovou inkluzi a širší porozumění světu.

Modely chování osvojované v lokalitách díky tomu nejsou korigovány modely jinými a při případném kontaktu působí romské děti na své vrstevníky viditelně rušivě.[19] Děti na úrovni vrstevníků nemohou ověřovat sociálně únosnou transformaci agresivity jinde než-li přímo v lokalitě.

Jsou si vědomi jaké chování je žádoucí ve školním prostředí vůči pedagogům, jelikož je však pobyt ve škole přechodným, jde o přizpůsobení dočasné. V lokalitě uplatňují chování, které je v tomto společenství úspěšnější, snaží se tedy zvládat a ovládat své jednání zejména v ohledu k vnitřní specifické socio-kulturní struktuře. Učí se tedy sociálním a kulturním modelům jednání typickým pro toto vyloučené společenství. To v sobě zahrnuje i specifický vztah ke školnímu vzdělávání a procesům učení.

Není možné přehlížet aspekt systémového pojetí sociálně-kulturního *vnímání* formace výchovou. „Zde nám také jde o přijetí tvrzení, že sebepohled dětí i rodičů na rozvržení úspěchu i neúspěchu, tedy toho jak se jedinci a rodiny mezi sebou vnímají, bude podobný v prostředí majority i minority.“ (Budilová, Jakoubek, Smolík 2006, s.7) Jiná situace bude přirozeně ve vztahu a vnímání sebe v poměru směrem ven - tedy u sociálně vyloučených - vzhledem k majority. Zde lze mimo jiné vyvozovat, že rodina z prostředí sociální exkluze rozhodně plní svou funkci a vychovává své dítě dobře. Dobře – ve smyslu úspěchu v prostředí každodennosti, neklade si nereálné cíle, které jsou zaměřeny někam do budoucna. Rodiny jsou v tomto směru realistické. "Dobře" je ale relativní ve chvíli kdy se zaměřujeme na poměrování majority s těmito rodinami. Ve škole pak s hodnotami a vzděláváním, které reprezentuje jinou sociální třídu a realitu.

„Výchova v rodině je systémová záležitost a zaměřuje se na úspěšné přežití na daném sociokulturním prostoru. Jednotlivé prvky, jejich kvalitativní i kvantitativní poměr, jsou nenapodobitelné a jejich propojení dává vyšší efekt pro jedince i sociální formaci, než je jejich pomyslný imaginární součet.“ (Budilová, Jakoubek, Smolík 2006, s.1)

Výchova ke vzdělávání

Edukační klima rodin není pro školní úspěch dětí z lokality v majoritním prostředí příznivé. Z provedených šetření vyplývají následující skutečnosti: především je z odpovědí informantů zřejmé, že je doma do učení nikdo „nenutí“. Děti se dle svých slov učí ve škole, *od toho škola je*, zatímco doma se učit nemusí nebo jen někdy. Do školy si připravují věci samy, případně se nějakým způsobem zapojí matka (udělá dětem svačinu, vzbudí je). Z výpovědí rovněž vyplývá, že pokud někdo posílá děti do školy, tak to jsou právě matky.

Pozitivní se může zdát fakt, že velká většina dětí chodila do přípravného ročníku. Ovšem do přípravy, která je zřízena při Základní škole praktické. To, znamená, že děti i rodiče přivyklí prostředí této školy, kam dochází sourozenci budou pravděpodobně preferovat tuto školu před klasickou základní školou. Na otázku, zda jsou děti chváleny doma také za dobré známky, většina informantů odpovídala kladně.

Děti ze zkoumané sociálně vyloučené lokality docházejí v drtivé většině do stejné školy, vrstevnický docházejí i do stejné třídy, častá je docházka všech dětských členů rodiny do stejné školy, (některé děti uvádějí, že *jejich paní učitelka* učila i oba jejich rodiče), po vyučování sdílejí stejný sociální prostor, omezenou lokalitu několika domů. Prostor majority se do lokality opět filtruje podle „mřížky“ konstruované v předchozím procesu poznání.

Uvažujeme-li o škole, tak ta dětem, které mají minimální kontakt s realitou majority, přináší zjištění, že to, co se v ní zprostředkovává, se vlastně netýká jejich reality, jejich každodenního života, toho co lze dosáhnout nějakým určitým způsobem.

To, co je jejich přirozeným světem se na druhé straně může setkat s odsudkem či negativním hodnocením ze strany učitele i např. osob žijících v jiných lokalitách. Mít adresu v „ghettu“ je sociálním dnem nejen pro majoritu, ale i pro jiné Romy. Setkávají se s hodnotami, které pasují jejich vlastní rodinu do pozice něčeho natolik špatného, že lze dojít morálního konfliktu u jedince a problému jeho sebepojetí. Ze základních psychologických studií vyplývá, že uspokojující identifikace se skupinou usnadňuje sebeakceptaci, nicméně rozdíly mezi kulturními vzorci ve škole a doma, jsou mnohdy tak extrémní, že bytí na takovémto pomezí, často až ve dvou krajních polohách, frustruje.

Komparativní studie 8 evropských států, která zahrnovala děti, jejichž rodiče mluví doma byt' jen jiným jazykem než je jazyk majority, ukázala, že tyto děti jsou si mnohem méně jisté svou sociální identitou. (Krzywosz – Ross 2004, s. 161).

Na jedné straně je po nich ve škole žádáno, aby co nejlépe uspěly a byly přijímány dominantní populací, v jiné perspektivě to ovšem znamená opustit svou oporu, tj. vlastní původní sociální identitu.

Svoje kompetence - získané v rodině - ve škole neuplatní a ty potřebné nezíská.[20] Škola jako majoritní společenská instituce má svoje specifické hodnoty a normy chování, jejichž respektování také dosti důsledně vyžaduje. (Vágnerová 2000, s. 146)

„Většina šestiletých dětí ví, jaké chování je správné nebo nesprávné. Avšak jejich morálka je rigidní, zafixovala se jako jednoznačný, za všech okolností a "pro všechny stejně“ platný systém pravidel. Normy jsou chápány jako danost, kterou nelze zpochybňovat. Zde je zřejmá neschopnost jiného přístupu než ve vazbě na konkrétní realitu. Děti neberou v úvahu variabilitu vnitřních motivů a rozdílného sociálního kontextu jednotlivých situací. L. Kohlberg (1976) označil tuto fázi jako fázi „poslušného dítěte“, které chce vyhovět sociálnímu očekávání. Činí tak především proto, aby bylo pozitivně hodnoceno. Vazba na vnější realitu se projevuje rovněž závislostí na názoru autorit. Zejména těch, které jsou pro dítě citově významné. Potvrzuje také správnost těchto norem a uspokojuje očekávání dítěte. Podle M. L. Hoffmana (1970) může být respektování norem u školy spojeno s představou poskytnutí nebo odnětí lásky.“ (Vágnerová 2000, s.146)

Nicméně dle našich šetření v lokalitě děti nemají pocity nějaké významné frustrace v tomto směru. Jsou většinou rodinami přijímány bez ohledu na svůj školní prospěch, neuspět ve škole je zcela normální. Naopak, výrazný školní úspěch nebo aktivita směrem ke školním požadavkům může být i důvodem nepřijetí ve vrstevnické skupině.[21] I proto preferují normy rodiny před těmi školními. Identifikují se více s prostředím domova, než-li školy. O svých rodinách se vyjadřují vesměs kladně, vadí jim jen některé okolnosti společného soužití.

Pokud se starší děti měly vyjádřit k užitečnosti toho, co se učí ve škole uváděly jako funkční především počty, které považují za užitečné, aby je někdo neokradl např. v obchodě. Je zajímavé, že vztahení schopnosti počítat k neokradení v obchodě se opakovalo v 6 z 21 odpovědí. Je zde možno usuzovat na vliv instrukcí učitele, který se jim snaží osvětlit funkční vazby. Téměř všechny odpovědi ale směřovaly ke konkrétním užitečnostem v přímém okolí : schopnost čtení umožňuje nalézt obchod, který potřebují podle nápisu, je dobré umět počítat, psát a číst proto, že *žena má umět všechno* a je důležité, aby díky tomu žena *trefila*

k doktorovi, když je dítě nemocné (!), fyzika je dobrá, když nám nejde rádio, abych si ho uměl spravit...

Potvrzuje se, že děti chápou smysl školního vzdělání pouze v přímé vazbě na každodenní okolí, subjektivní význam snažení, motivace k výkonu v rámci učení se je podmíněna osobním významem cíle, k němuž je zaměřena. Pokud je takový motiv i v souladu s hodnotami rodiny, má pak snažení se zvýšenou intenzitou. Ostatní aktivity nestojí za to, aby kvůli nim byly překonávány nějaké překážky a dítě samo rozvíjelo kompetence, které jsou pro její dosažení nezbytné. Je to např. vytrvalost, sebeovládání, odolnost k zátěži a schopnost překonávat překážky. (srov. Vágnerová 2001, s.142)

To, co je mimo přímou vazbu na nejbližší potřeby se pro děti stává zbytečnou povinností, kterou respektují spíše formálně. Tuto formálnost vyjadřují i v odpovědích, kdy byly děti ve vyšší věkové kategorii tázány, za co by oni sami chválili žáky ve škole. Naprosto dominantně uvádějí, že by je chválili za chování. Je to zřejmě i dominantní položka, které jsou schopni ve škole vyhovět, dostát jejím nárokům. V ostatních nárocích dětem chybí přímá motivace a nejspíš nerozumí tomu, co se po nich žádá. Činnost v procesu školního vyučování pro ně nemá osobní hodnotu. Oblíbené jsou ve škole ty činnosti, které mají viditelný výsledek a děti jsou v nich dobré. Starší děti uvádějí zájem o tělocvik, hudební výchovu a matematiku. Vztah ke čtení a psaní se různí. Některé děti zmiňují tyto činnosti mezi oblíbenými, jiné je naprosto odmítají. V jejich prostředí, v němž po ukončení školní docházky v naprosté většině zůstanou, nemá školní úspěšnost žádný význam, a tak nemá smysl ani pro identitu tohoto dítěte.

Jsou sice za dobré známky pochváleny i doma, ale ve výsledku nemají tyto známky žádné další zhodnocení a ocenění a navíc nemají vliv na prestiž v lokalitě ani ve vrstevnické skupině.

Co se týče vnějšího tlaku ze strany rodiny, pak naše šetření mezi mladšími dětmi ukazují, že děti posílá do školy buď matka nebo nikdo. Jednou je zmíněn otec a dědeček, obě odpovědi však korespondují s předchozími vyjádřeními respondenta o dominantní osobě v jejich okolí. Na otázku, kdo je doma nutí k učení, se objevuje zejména odpověď, že nikdo, pouze ve třech odpovědích ze 16 byl někdo rodiny aktivní v této oblasti.

Na otázku, kde se učí, všichni shodně odpovídají, že pouze ve škole, doma pouze občas, a to jen v ojedinělých případech. Reakce na otázku kdo pomáhá s přípravou do školy je reflektována jednoznačně slovy já sám-sama. Pokud jmenují někoho z rodiny, pak je to ovšem ve smyslu : *dělá mi svačinu, řekne mi, abych vstal...*

Otázka po zájmu rodiny na události ve škole, je zodpovídána buď, že na školu se neptá v rodině nikdo (polovina), jen někdy (jedna třetina), jen 4 odpovědi obsahují osobu, která se zajímá (zpravidla matka).

Ocenění za vysvědčení v rodinách vesměs přichází v podobě sladkostí, zastoupeny byly ale i odpovědi *kolečkové brusle, playstation, nic a výprask*.

Vynaložená námaha za celý školní rok se v rodině tedy ani nijak výrazně nezhodnocuje a tak je logické, že se dítě učí spíše spontánně než-li s nějakým úsilím. Takový postoj nelze považovat jen za aktuální odstranitelnou odchylku, ale je jednoznačně zakotven v hodnotovém systému rodiny, který dítě přejímá.

Potvrzuje se nám i teze, kterou uvádí Vágnerová, že „rodiny z nižších sociálních vrstev sice většinou význam vzdělání nepopírají, ale v jejich reálném životě se více uplatňují jiné

vlastnosti a dovednosti. Většinou takové, které na vzdělání nezávisí a nejsou ani příliš významné pro školní úspěšnost.“ (Vágnerová 2001, s.142)

Rodiče dětí v lokalitě preferují nenáročný a stereotypní způsob života, v němž nedochází ke změnám. Rodiče dětí, kteří nechodí do práce, podle informantů např. dopoledne spí, sledují televizi, uklízejí, pijí kafe nebo jsou s ostatními venku. Děti přijímají spíše tyto modely, podle nichž rodina skutečně žije, než proklamace o důležitosti vzdělání, kterých se jim občas od rodičů dostává.

Na druhou stranu ze zkušeností mentorů/tutorů v rodinách je pro rodiče téměř vždy naprostým překvapením, co všechno student pro doučování dětí vyžaduje : prostor, klid, vypnutí televize, omezení počtu osob v místnosti. V mnohých rodinách se naučili tyto požadavky respektovat, není výjimkou, že se matka chce účastnit doučování, v podstatě se učí spolu s dětmi učit se. To, že je zvykem, že děti a rodiče dělají věci společně, chce se doučování jednoho dítěte účastnit více sourozenců. Někdy dokonce všichni. V rodině, kde působí dva tutoři pro dvě děti se stává pravidlem, že pokud jedno dítě s doučováním skončí, chce končit i druhé, přestože jeho hodina ještě nevypršela. Co dělá jeden, dělají všichni. Kolektivismus aktivit je zcela zřejmý. Individuální program je nezvyklý a mnohdy vzhledem k sociální situaci nemožný.

V každodennosti majoritních rodin se může zdát, že učení se je proces, který přichází se zráním a je tedy něčím přirozeným, přitom není bráno v úvahu, že tuto dovednost si osvojujeme od útlého dětství a je předáván po kulturní linii v generacích. Školní výuka pak doplňuje tuto kulturní tradici. Dovednost učit se systematicky, nebo např. číst v mapách, plavat, jezdit na kole je činnost, kterou se od někoho učíme. To, že rodiče nemohou svým dětem účinně pomoci s učením je způsobeno tím, že jim samotným nikdy nikdo nemohl ukázat, *jak se to dělá*. Kulturní osvojení světa probíhá především v systému *jak se co dělá*.

„Dítě tím, jak postupně poznává svět, si vytváří různě dokonalá poznávací schémata. Tato schémata však nejsou statickými tvary, nýbrž se mění v závislosti na věku, dispozicích a nových zkušenostech dítěte. V procesu poznávání se dítě opírá o již vytvořená schémata, do nichž vstupují jeho nové zkušenosti z experimentace s novými předměty. Dítě takto poznává nejenom nové objekty, ale i vztahy mezi nimi. Tím se přizpůsobuje požadavkům vnějšího prostředí, adaptuje se na nové podmínky a podněty.

Nové objekty a vztahy jsou v mysli dítěte konfrontovány s jeho stávajícími schématy. Tato konfrontace, resp. adaptace je spojena s dvěma protikladnými a zároveň se doplňujícími procesy - asimilací a akomodací. Asimilací se nové zkušenosti dítěte přizpůsobují existujícímu schématu. Začleňují se do těchto schémat. Tím se původní schémata mění, a to nejenom kvantitativně, tj. začleňováním nových objektů a vztahů do původních schémat, ale i kvalitativně, tzn., že stávající schéma dítěte aktivně přepracovává pod vlivem nových podmínek činnosti - nastupuje proces akomodace.

Stručně a do určité míry zjednodušeně nastíněný proces konstruování poznávacích schémat neprobíhá vždy tak jednoduše. Jestliže se nové zkušenosti dítěte výrazněji liší od jeho současných schémat, dochází často k poznávacímu konfliktu.“ (Nezvalová 2006, s. 31)

K významnému poznávacímu konfliktu dochází dle mého i pokud jsou rozdíly mezi každodenní praxí v sociálně vyloučených lokalitách a praxí na straně majority, kterou reprezentuje škola, zjevné již v prvních dnech školní docházky dítěte. A protože jsou tyto rozdíly spojené zároveň s poznáním, že konflikt praxí má též sociální a kulturní souvislost (My - např. *Cigáni* vs. Oni - *Gadžové*), pak se dítě ze sociálně vyloučené lokality může

vyrovnat s konfliktem rezignací a přijetím vysvětlovacího schématu v modu *tak se to dělá u nich - u gádžů - tedy tato praxe není určena pro mne*.

Aby se dítě mohlo s konfliktem praxí vyrovnat, je mu třeba dostatku předchozích zkušeností, schopností, vnitřní i vnější motivace a vůle. U dětí ze sociálně vyloučených lokalit je naprosto nezbytná pomoc druhých – rodičů, učitelů, ale i spolužáků. Tato pomoc však nebude účinná, pokud bude spočívat pouze v tom, že se dítěti řekne, jak se má chovat, jak má jednat, co má říkat a jak má dál postupovat. Je nutné opřít se o jeho každodenní realitu, vůli, možnosti a schopnosti[22] a jejich vzájemnou kombinaci. Teprve potom je možné usilovat o změnu vysvětlovacích schémat, osvojení nových poznatků a následnou adaptaci na určité situace.

Závěr

Proces dosahování školního úspěchu (a tím i úspěchu v majoritní společnosti) u dětí ze sociálně vyloučených lokalit nelze výrazně ovlivnit dílčí změnou v některém ze základních faktorů.

Vzdělávání musí poskytovat výsledky, které dítě i jeho rodina budou považovat za významné a platné právě pro svůj originální život. Mnohé rodiny nemohou úspěšně pomáhat svým dětem v získávání nezbytných dovedností a rozvoji adaptivních strategií, protože rodiče sami tyto strategie a dovednosti neovládají a neovládá je též nikdo v širším lokálním společenství. V této situaci je žádoucí, aby úkol převzaly jiné organizace nebo jednotlivci, kteří mohou záměrně pracovat na rozvoji schopností svých klientů, a to především těch nejpotřebnějších.

Podle teorie Lva Vygotského ovlivňuje učení dítěte nejenom škola, ale i rodina. Učitel, rodiče, ale i další dospělí lidé (např. vedoucí zájmového kroužku, příbuzní atd.) se podílejí na konstrukci jeho poznání. Sociokulturní dimenze poznávání zahrnuje i vlivy, které přesahují rámec nejbližší interakce se světem. Sdílení znalostí *o světě* v sociální skupině je významným činitelem v konstruování znalostí. Sdílení je založeno na společném učení (např. spolupráci ve skupině), kdy vznikají společné zkušenosti. Zkušenosti mohou subjekty sdílet také tehdy, jestliže si osvojili znalosti v podobných situacích. (srov. viz též Nezvalová 2006, s.38)

Nejúčinnějším způsobem jak ovlivnit školní úspěch dítěte je kombinace přímé práce s dítětem ve vazbě na program, který pomáhá celým rodinám či vrstevnickým skupinám dosahovat určitých kompetencí, postojů a návyků. Velká pozornost by měla být věnována zejména ovládnutí jazyka *mainstreamové* společnosti, tedy jazyka instrukcí, ovšem nikoli ve formě učení se gramatice, ale ovládnutí obsahu jazyka, toho, co se jím zprostředkovává a k čemu odkazuje, a to zejména prostřednictvím souvisejících aktivit („*learning by doing*“) To však vyžaduje velké úsilí a také prostředky, tím mám na mysli i ty finanční. Zároveň takové působení vyžaduje i změnu společenské reality, jde tedy především o trvalou a stabilní sociální situaci, v níž se obvyklé činnosti různých sociálních sítí mohou prolínat. Na tomto základě také pro sebe nemusejí představovat vzájemné ohrožení. Žádoucí je situace, kdy na obou stranách probíhají aktivity v každodenní stabilní interakci jednoduše pochopitelné, na které lze vzájemně reagovat beze strachu a negativních emocí.

To je ovšem aktuálně v případě sociálně vyloučených lokalit téměř nemožné. Zcela oprávněné jsou potom terénní aktivity zaměřené na individuální práci s rodinami a pedagogická individuální asistence pro jejich dětské členy. Bez vazby na průchodnost širšího systému však v dlouhodobém horizontu tyto aktivity opět vyústí do slepé uličky. Všechny terénní aktivity

musí navazovat na pružnou systémovou oporu na straně vzdělávacích institucí a místní samosprávy a mít pevnou bazální oporu ve vládní politice, ale též ve spolupracující veřejnosti.

Použitá literatura a zdroje :

BARKER, Chris. *Slovník kulturních studií*. 1.vyd. Praha : Portál, 2006.

BERNSTEIN, Basil. *Class, Codes and Culture*. London : Routledge and Kegan, 1971.

BLABOLIL, Jiří. *Naivní teorie dětí z odlišného sociálního a etnického prostředí*. Diplomová práce. UJEP, pedagogická fakulta, Katedra primárního vzdělávání 2006. Vedoucí diplomové práce PaedDr. Ivana Čepičková, PhD.

BOLF, Štěpán, PODLAHA, Bronislav, JAKOUBEK, Marek, BUDILOVÁ, Lenka, 2004 *Zpráva ze stacionárního výzkumu ve vybraných lokalitách zohledňující situaci Romů vzhledem k proběhlé nebo probíhající migraci z území Slovenska* [online] realizovaného společností Člověk v tísni - spol. při ČT. Datum poslední revize 10.09.2006 [cit.12.09.2006]. Dostupné z <http://www.epolis.cz/download/pdf/materials_36_1.pdf

BROŽ, M., KINTLOVÁ, P., TOUŠEK L. *Kdo drží černého Petra*. Člověk v tísni 2007. ISBN 978-80-86961-27-9.

BUDILOVÁ, Lenka, JAKOUBEK, Marek, SMOLÍK, Arnošt. *Sociálně - etopedický výzkum romské drobtiny. : První zeň*. In ČEPIČKOVÁ, Ivana. *Škola, žák a učitel v multikulturním prostředí*. . 1. vyd. Ústí nad Labem : Univerzita J.E.Purkyně, 2006. s. 97-111.

COLE, Michael. *Cultural Psychology : A once and future discipline*. 5th edition. [s.l.] : Harvard University Press, 2000.

FALTÝN, Josef. *Teoretická východiska multikulturní andragogiky*. Praha : FF UK MJF 2005.

GAC spol.s.r.o.. *Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti : Mapa sociálně vyloučených romských lokalit* [online]. 2006 , 2006 [cit. 2007-08-12]. Dostupný z WWW: <http://www.esfcr.cz/mapa/index.html>.

GAVORA, Peter. *Úvod do pedagogického výzkumu*. Brno: Paido, 2000.

HELUS, Zdeněk. *Dítě v osobnostním pojetí: Obrat k dítěti jako výzva a úkol pro učitele i rodiče*. 1.vyd. Praha : Portál, 2005.

HERMANOVÁ, Monika. *Terénní deník : Sociální vyloučení*. [s.l.], 2007. nečíslováno UJEP, Pedagogická fakulta, CIV. Vedoucí semestrální práce Morvayová Petra, Mgr.

HOFMANOVÁ, Lenka. *Šetření hodnotových orientací dětí vyrůstajících v prostředí ústavu sociální péče*. Diplomová práce. Ústí nad Labem, 2006. PF UJEP. Vedoucí diplomové práce Mgr. Petra Morvayová.

HOLUBEC, Stanislav. Teorie vzdělanostních nerovností a romské prostředí in Pelcová, Naděžda et al. *Multikulturní výchova ve vzdělávání budoucích učitelů a dalším vzdělávání učitelů*. 1. vyd. Praha : UK, 2007. s. 171-183.

JAKOUBEK, Marek. Romové a Cigáni mezi rasou, kulturou a etnicitou in Budil, Blažek, Sládek. *Dějiny, rasa a kultura*. 1. vyd. [s.l.] : FF ZČU, 2005., s. 59-69.

KOSTELECKÝ, Josef. *Terénní deník : Sociální vyloučení*. [s.l.], 2007. nečíslováno UJEP, Pedagogická fakulta, CIV. Vedoucí semestrální práce Morvayová Petra, Mgr.

KRZYWOSZ- RYNKIEWCZ, B. – ROSS, A. (eds.) 2004 *Social Learning, Inclusiveness and Exclusiveness in Europe*. Staffordshire : Trentham Books Limited . ISBN 1-85856-326-7.

LURIA, Alexandr Romanovič. *O historickém vývoji poznávacích procesů*. 1. vyd. Praha : Academia, 1976. 188 s.

MORAVEC, Štěpán. *Nástin problému sociálního vyloučení romských populací* In HIRT, Tomáš, JAKOUBEK, Marek. Romové v osidlech sociálního vyloučení. 1. vyd. Plzeň : Aleš Čeněk, 2006.

MUHIČ, Jasmin. *Interkulturní poradenství*. 1. vyd. Praha : IPPP, 2004.

MÜLLEROVÁ, Edna. *Individuální pedagogická asistence v rodině ohrožené sociálním vyloučením*. Diplomová práce. Ústí nad Labem, 2007. PF UJEP. Vedoucí diplomové práce Mgr. Petra Morvayová.

OTTISOVÁ, Zuzana. *Terénní deník : Sociální vyloučení*. [s.l.], 2007. nečíslováno UJEP, Pedagogická fakulta, CIV. Vedoucí semestrální práce Morvayová Petra, Mgr.

PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2004.

ŘEZÁČ, Jaroslav. *Sociální psychologie*. 1. vyd. Brno : Paido, 1998.

STOUPOVÁ, Lenka. *Terénní deník : Sociální vyloučení*. [s.l.], 2007. nečíslováno UJEP, Pedagogická fakulta, CIV. Vedoucí semestrální práce Morvayová Petra, Mgr.

ŠIMÁK, Petr. *Hodnotová orientace Romských dětí v sociálně vyloučené lokalitě*. [s.l.], 2005. 139 s. UJEP ,Pedagogická fakulta, Katedra pedagogiky. Vedoucí diplomové práce Mgr. Zdeněk Svoboda, Ph.D.

VÁGNEROVÁ, Marie. *Vývojová psychologie*. Praha : Portál, 2000. ISBN 80-7178-308-0.

VAN DEN BRANDEN, Kris (ed.). *Task-based Language Education: from theory to practice*. 1.vyd. Cambridge : Cambridge university press, 2006. 284 s. ISBN 0-521-68952-X.

VYGOTSKIJ, Lev Semjonovič. The problem of the cultural development of the child . *Journal of Genetic Psychology*. 1929, no. 36, s. 415-32. Dostupný z WWW: http://listserv.cddc.vt.edu/marxists/archive/vygotsky/works/1929/cultural_development.htm.

VYGOTSKIJ, Lev Semjonovič. *Vývoj vyšších psychických funkcí*. 1. vyd. Praha : SPN, 1976. 363 s.

KONSTRUKTIVISMUS A JEHO APLIKACE V INTEGROVANÉM POJETÍ PŘÍRODOVĚDNÉHO VZDĚLÁVÁNÍ. Nezvalová, Danuše. 1. vyd. Olomouc : UNIVERZITA PALACKÉHO , 2006.

[1] Text je součástí výzkumného šetření v rámci projektu č. 1J 037/05-DP2 „Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích blokád příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání.“ Projekt je součástí vládou schváleného tématického projektu „Moderní společnost a její proměny“ Národního programu výzkumu. Smluvním partnerem a poskytovatelem účelové podpory je Ministerstvo práce a sociálních věcí.

[2] Srov. zejm.: Lewis, O.: *The Culture of Poverty*, Scientific American, sv. 215, č. 4, 1966, str. 19 – 25; (též viz: Lewis, O. – *Kultura chudoby*, in: Hirt, T. & Jakoubek, M. /eds./ – „Romové“ v osidlech sociálního vyloučení, Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006, str. 401-412), resp.: Lewis, O. – *The Culture of Poverty*, In: Cohen, Y. (ed.) - *Man in Adaptation. I. The Biosocial Background*, Chicago 1968, str. 406-414.

[3] Ten je spojen zejména s ruskými vědci Alexejem Leontievem, Alexandrem Luriou a Lvem Vygotským.

[4] Závorky jsou použity záměrně, axiologické hodnocení užívané Vygotským je irelevantní pro sledovanou teorii a tento text.

[5] Moravec (též Jakoubek , Hirt, Budilová aj.) definuje 3 možná užití označení Rom, Romové : 1) *Romové, nositelé romské kultury. (Slovo kultura zde používáme tak, jak je používáno ve společenských vědách, nikoliv ve významu uměnovědním.) Romem je tu míněn ten, kdo si osvojil a praktikuje určitý komplexní integrovaný systém hodnot, norem, principů sociální organizace, způsobů řešení problémů atd., systém, který identifikujeme jako romskou kulturu. Romové žijící v České republice tvoří jasně identifikovatelnou a ohraničenou společnost, za kterou lze, samozřejmě s jistým přiblížením, považovat například obyvatele jedné romské osady, nebo dokonce obyvatele osad vůbec. Dále vykazují kulturní vzorce velkou variabilitu jak mezi jednotlivými romskými příbuzenskými skupinami, tak mezi místy, kde žijí, což je znakem různě probíhajícího procesu akulturace či asimilace Romů přichozích ze Slovenska v českém prostředí. Naše poznatky o kultuře/kulturách či subkultuře/subkulturách Romů žijících v České republice tak dost možná budou mít vždy spíše podobu mozaiky pozorování než sjednocujícího výkladového modelu. To do značné míry snižuje použitelnost „kulturní“ definice romství v České republice. 2) Romové ve smyslu sebeidentifikace. Romem je ten, kdo se za Roma považuje. 3) Rom jako charakteristika připsaná zvnějšku. (srov. viz Moravec 2006)*

[6] základní osnova exploračního modelu - Jakoubek, M., Hirt. T.

[7] K tématu adaptací a kulturních změn vzhledem ke vzdělávání referuje např. Moravec in Jakoubek, Hirt 2006.

[8] nyní pod oficiálními názvem Základní škola praktická.

[9] na opačné straně spektra přístupů je např. etnocentrismus, který představuje tendenci posuzovat odlišné kultury, jejich zvyky, tradice a hodnoty z perspektivy kultury vlastní. Jinými slovy řečeno, nositelé všech kultur jsou přesvědčeni, že jediné normy, obyčeje a pravidla jejich kultury jsou správné, platné a pravdivé. Takový pohled na jiné kultury je hodnotově zatížený, takže ostatní kultury nejsou chápány pouze jako jiné, ale rovnou jako horší než kultura vlastní. Tato tendence je vlastní všem kulturám, je to kulturní univerzálie.

[10] Zároveň testování těchto dětí se děje za pomoci kulturně podmíněných testů, i když existují neverbální inteligenční testy jako je např. SON-R 2 v-7, zcela „culture-free“ testy jsou víceméně iluzorní, rozhodně je v současné době v ČR nedostatek vhodných diagnostických nástrojů, které by byly kulturně nezáužité. (Muhič 2004, s.20).

[11] Např. děti umístěné v raném věku do dětského domova jsou neustále konfrontovány se svým údajným romstvím, přičemž nositeli kulturního či sociálního vzorce se nikdy nestaly. Jejich akulturace a socializace probíhala v prostředí ústavní péče, nikoli v prostředí s prvky romské kultury. Při rozhovorech (Hofmanová 2005) vyjadřují vysokou míru distinkce vůči romství a Romům jako takovým.

Zde zároveň vidím jako významný problém zpětnou etnizaci či jakousi „kulturní folklorizaci“ dětí pouze narozených v romské rodině a od raného věku vychovávaných v ústavní péči a dále v náhradních rodinách jako je např. projekt Naše romské dítě, které má podle organizátorky za cíl „*nabídnout romským dětem a jejich neromským rodinám nástroje, kterými mohou pomoci nastartovat utváření pevnější osobní identity dítěte tak, aby byl výsledkem sebejistý člověk, čerpající sílu z obou svých kultur.*“ (Kokosátka in Romano Vodi 11/2005)

Pojmeme-li ovšem kulturu jako proces učení se a sdílení norem, strategií, symbolů, jazyka apod. pak právě tyto děti nositeli romské kultury nejsou a ani být nemohou. Bez schopnosti tuto nuanci rozlišovat iniciátoři projektu uvádějí, že cílovou skupinou jsou „Romské děti vyrůstající v náhradní rodinné péči u neromských rodičů... (děti) které romský svět mnohdy vůbec neznají. Ze svých biologických rodin odcházejí většinou kolem jednoho až dvou let často brzy po narození a jejich kontakt s Romy bývá velmi omezený. Zároveň organizátoři uvádějí, že cílem je rodičům umožnit *...poznat romskou kulturu, to nejlepší, co v ní je - romskou hudbu, pohádky, také historii a romské osobnosti, romské umění a zvyky...aby mohli potom s romskou kulturou a identitou začít seznamovat svoje romské děti. Je důležité posílit sebevědomí dítěte, ukázat mu bohatství jeho národa. Zároveň je důležité, aby se v určitém věku dítě na rovinu dozvědělo, s jakými problémy se může v životě potýkat proto, že je Rom.* (Kokosátka in Romano Vodi 11/2005) Tímto způsobem ovšem nepředávají kulturu, ale vybrané folklorní prvky, jakousi mimokontextovou šablonu a karikaturu kultury. Zároveň vedou rodiče spíše k druhotné stereotypizaci náhledu na dítě a připisování určitých univerzálních projevů dítěte jeho „pokrevní“ etnicitě a kultuře, kterou „má dítě v krvi“ ! Je-li navíc cílem projektu „připravit děti na srážku s realitou“, pak nelze o realitě mluvit, neboť to, co je dítěti nabízeno jako „kultura národa“ lze nalézt především v Muzeu romské kultury, nikoli však každodenně na ulici. Srážka s realitou může být pro děti o to „mrazivější“.

Jedna z maminek účastnicí se kurzu např. uvádí „Přišla k nám tedy Tereška a já jsem si začala vytvářet jakýsi obraz o romství,“ vypráví Jana o svých počátcích s pěstounskou péčí.

Terezka byla podle jejích slov „typická Romka“. Pořád s dobrou náladou, trochu líná, trochu nepořádná, ale velmi kamarádká a oblíbená. „Ona třeba běhá po bytě v ručníku a čeká, jestli se někdo neslituje a neoblékne ji,“ směje se maminka. „Nakonec se vždycky nějaká sestřička obětuje,“ dodává. Škola prý Terezku také moc nepálí. Jednou v květnu při vyučování si začala ve třídě zpívat vánoční koledu. Jen tak pro rozveselení.“ Takové projevy je ovšem možné chápat i jako kulturně bezpříznakové, bez dlouhodobé socializace v kultuře rodičů se dle mého individuální chování a adaptace na určitou situaci „elasticky“ odvíjí především od dispozic a následných vlivů. Např. nesamostatnost při oblékání bych přičítala možná spíše působení ústavní péče, než-li „vrozenému“ romství. V tomto případě tedy organizátoři a „noví“ rodiče připisují antropologické odlišnosti odlišnost kulturní a etnický nálepkují obsahy dětského chování. viz „Kokosátka in Romano Vodi 11/2005“ online

<http://www.romea.cz/index.php?id=archiv/2005-11/141516>

Dále je možné sledovat takovéto faktické záměny antropologické odlišnosti a původně preferované schopnosti mediace mezi majoritní institucí a minoritní sociokulturně odlišnou skupinou při výběru tzv. romských poradců ve státní správě a samosprávě nebo pedagogických asistentů ve školách. Tzn. že při výběru na asistentské místo je předpokládáno, že nositel určitých antropologických znaků a či etnické identity je zároveň nositelem určité kultury, či jsou mu přisuzovány schopnosti orientovat se jak majoritní tak i minoritní – od majority odlišné – skupině. Tato schopnost se ale dle mého odvíjí od míry socializace v obou prostředích a zkušeností z těchto prostředí.

[12] s využitím deskripce reálií provedené GAC spol. s.r.o Mapa sociálně vyloučených romských lokalit, GAC 2006 <http://www.esfcr.cz/mapa/index.html>

[13] GAC zpráva nepřesně uvádí, že senioři nad 60 let v lokalitě nejsou.

[14] a to zejména v kombinaci s informanty deklarovaným jazykem užívaným v rodinách – tedy romštinou a jejími modifikacemi, viz. níže popisovaná Jazyková situace

[15] E: „Já sem si to myslela. Jak to že všechno rozbijete? I ty vánoční dárky.“

M: „No třeba ty hry na televizi, ty nechtěl nikomu pučit, nehnul se od toho, ani nejedl, nechtěl do školy, několik dní u toho seděl bez přestávky, tak jsme mu řekli, že jestli nepřestane, tak mu to vezmem a rozbijem.“

K: „No tak jsem to radši rozbil sám!“

M: „A proto doma nemáte nic, protože všechno zničíte.“

K: „Však já už taky nic nechci.“

E: „Ty bys třeba nechtěl mít doma nějaký knížky nebo hry, hračky?“

K: „Víš jak mi dala tu knížku, já ji mám u tety radši a oni ne, oni už to rozbili.“

M: „Nene, oni ji ještě mají, hele, kreslili do ní...“ (salát, z knihy zbylo tak 10 stran)

E: „A jak to, že to je už tak zničený?“

K: „To já ne, to oni.“

M: „Oni to sváděj jeden na druhého.“

E: „To jim nemůžete ani nic koupit, co?“

M: „Oni měli vždycky všeho hodně, ale nic nevydrží.“ (zdroj Müllerová 2007)

[16] Evolucionismus v jehož duchu Vygotský zřejmě kulturu hodnotí je založen na představě, že dějiny lidstva jsou unilineární (tedy představě, že dějiny lidstva celého světa jsou v zásadě jedny, mají všude na světě shodná vývojová stadia) viz

<http://www.varianty.cz/notions.php?id=22>

[17] tato teze uvádí v soulad výzkumy a závěry Piageta a Vygotského .

[18] mentoři z řad studentů uvádějí, že děti např. nenavštěvují dětské hřiště, byť je v podstatě pouze přes ulici, děti mají matkami zakázáno silnici přebíhat, mentoři často uvádějí strach matek o mladší děti, pokud by se měly kamkoli vzdálit ať již samy nebo i v doprovodu mentora. Což dále snižuje potenciální ranou dětskou interakci s jiným prostředím.

[19] Tato negativita je významnější ve vztahu k majoritní populaci, ale zároveň je možné pozorovat tento diskomfort i při vzájemném styku skupiny romských dětí z lokality A a skupiny romských dětí z jiného nízkoprahového centra spol. Člověk v tísní (Nízkoprahové centrum 2 se nachází v sídlištní zástavbě menšího města. Lokalita nenesé všechny znaky vynuceného sociálního vyloučení). Děti z lokality A byly nazírány vrstevnickou skupinou negativně ve smyslu agresivnějšího vystupování a větší rušivé aktivity.

[20] Chlapec z lokality, 14 let : „*Co sem se naučil ve škole ? sedět, psát, kreslit, mejt tabuli, počítat.*“ (Šimák 2005)

[21] M: „Už jsem tady měla kontrolu ze sociálky, že ho (R.) zanedbávám, na odpoledku nešel protože úkoly neměl, se pak bál, já to nevěděla.“

E: „A proč si je neudělá, když je to pro něj tak jednoduchý.“ (R. je velmi chytrý, má dobré známky, fotografickou paměť)

M: „On chce zapadnout mezi ně, víš, že oni to nenosej, tak on to taky nebude mít. Aby zapad.“

M: „Nosil brejle a začali se mu smát, tak je radši rozbil. Měl 3,5 dioptrie.“ (Müllerová 2007)

[22] Neměli bychom ovšem pomíjet, že do dětské reality také velmi pravděpodobně patří též stigmatizace na základě etnického „nálepkování“ spojeného s barvou jejich pleti.

PERSPEKTIVISMUS FRIEDRICHA NIETZSCHEHO (na příkladu Radostné vědy)

Adam HORÁLEK
Přírodovědecká a Filozofická Fakulta UK

Abstract

This essay is concerned with one of possible interpretations of writings of German philosopher Friedrich Nietzsche. Attention is given to conception of perspectivism.

Úvod

Dílo Friedricha Nietzscheho se dostalo od doby jeho vzniku velkého množství interpretací. Značně specifický, na svou dobu novátorský a provokativní text, vyvolával a stále vyvolává potřebu ztotožnění či odmítnutí. Jeden z možných důvodů, proč byla Nietzscheho slova tolikrát a tak různorodě interpretována, lze spatřovat ve formě vyjádření.

Nejvýznamnější díla v čele s Radostnou vědou jsou koncipována spíše jako volné sledy aforismů, krátkých, alegorických, tu více, tu méně filosoficky pojatých výjevů. Jak uvádí Frenzel², k této formě byl Nietzsche „donucen“ svým zdravotním stavem a z něj vyplývajícími neustálými cestami, což znemožňovalo soustavnou práci na delším a konzistentnějším textu. Právě fragmentace myšlenek a následné skládání těchto „střípků“ může poskytnout odpověď na otázku, proč Nietzscheho dílo bylo tak různě interpretováno.

V duchu Nietzscheho relativistického či perspektivistického myšlení bychom mohli výklad jeho díla pojmout jako mozaiku, kterou lze skládat z předem daných elementů – filosofických myšlenek, ale vždy v různé kombinaci či variaci a při použití různého množství těchto elementů, tedy vždy s odlišným výsledným obrazem. Takto vytvořená mozaika sice používá stavebních kamenů Nietzscheho filosofického myšlení, ale skládá z nich odlišný výsledný obraz. A jelikož mluvíme o velkém množství malých elementů (aforismů), lze tak skládat velmi jemné a propracované obrazy, ale také s velmi jemnými, ale podstatnými odlišnostmi. Kouba k tomuto říká: „... přispívá jeho snadná srozumitelnost k tomu, že patří k myslitelům nejhůře přístupným?“³

Takto pojaté vysvětlení mnohosti interpretace jde ruku v ruce s Nietzscheho niterným perspektivismem, jenž prolíná de facto celé jeho dílo. Už v rané práci Zrození tragédie z ducha hudby lze spatřovat první náznaky perspektivistického myšlení. Zde se poprvé objevuje jedna z Nietzscheho centrálních dyád – apollinské a dionýské. Rovněž tak pesimismus síly, který nelze chápat jako dichotomii, ale jako perspektivistický koncept, se poprvé objevuje právě v této rané práci⁴. Avšak dílem, jež nejvíce vybízí k zamyšlení nad tímto nesystematicky pojatým, ale systematicky uplatňovaným konceptem, je Radostná věda (La gaya scienza, Die fröhliche Wissenschaft). Z bezmála čtyř set aforismů obsažených v tomto díle (resp. v jeho výsledné verzi sestávající z pěti knih)⁵ lze vyčíst nespočet ukázek

perspektivismu. Ačkoliv je někdy Radostná věda označována jako předmluva k Zarathustrovi⁶, při sledování kořenů perspektivismu je právě ona jedním z nejdůležitějších Nietzscheho děl.

Relativismus a perspektivismus

Perspektivismus bývá pokládán za určitou formu relativismu⁷. Jak se však pokusím v této práci doložit, je to příliš zúžený pohled, jenž opomíjí hloubku i šíři tohoto konceptu v díle Friedricha Nietzscheho.

Ačkoliv Nietzsche sám nikdy nekodifikoval perspektivismus (což by bylo v rozporu jak s jeho přístupem, tak samotnou podstatou tohoto pojmu), je výrazně obsažen v téměř celém jeho díle. Jde o určitou kosmologii, filosofický předpoklad pro vše další. Již v raných letech, kdy Nietzsche spekuluje o významu vlastního studovaného oboru (klasické filologie)⁸, se v něm probouzí jistá potřeba, nutnost, nahlížet věci různými úhly pohledu, nespokojit se s jediným přístupem, jedinou konečnou, fixní a pravdivou „pravdou“. K relativizujícím přístupům Nietzscheho vedl mimo jiné jeho filosofický vzor – Arthur Schopenhauer. Ten nejen rozlišováním světa „o sobě“ a „námi reflektovaného světa“⁹, ale též svým pojetím hudby, rozbořením její filosofické podstaty a předložením filosofické koncepce hudebního estetična, hluboce zapůsobil na hudbu milujícího Nietzscheho¹⁰. Přestože perspektivismus lze považovat za určitý koncept relativismu, u Nietzscheho se dostává tomuto pojetí mnohem komplexnější, holističtější podoby.

Nietzscheho nerelativistické pojetí perspektivismu dobře vystihují tato slova: „*‘Pravda’: to neoznačuje v mém způsobu myšlení nutně protiklad k omylům, nýbrž v zásadních případech poměr různých omylů k sobě navzájem...*“¹¹ Lepší „postulát“ perspektivismu si snad ani nelze představit. V těchto slovech Nietzsche vyjádřil jednu ze dvou základních dimenzí, jež jsou, dle mého názoru, jeho perspektivismu vlastní. Perspektivismus jako úhel náhledu a perspektivismus jako vzdálenost pohledu. Navíc to vše v holistickém pojetí provázanosti elementů navzájem, tedy neabstrahovatelnosti pozorovatele od pozorovaného.

Perspektivismus není jen formou relativismu, alespoň ne takového, který zastávali sofisté. Člověk není mírou všech věcí, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou, jak tvrdí Protágoras¹². Člověk je součástí, a tedy nemůže být mírou, ale jen z úhlu své pozice vůči okolí je schopen „nahlížet“. Tento náhled může být brán jako fakt, ale: „*Označujeme-li něco jako fakt, je to právě výrazem konkrétní perspektivy, z níž pro nás něco může být faktem.*“¹³ To nepopírá faktičnost, avšak popírá její objektivní percepci z perspektivy „lidského jsoucna“.

Nietzsche nás tedy nenutí relativizovat ve smyslu Protágorově, tedy, že nic není „totálně uchopitelné“ jako fakt, ale: „*...nutí nás zvažovat, zda to, co daná perspektiva neuchopuje, není důležitější než to, co uchopuje.*“¹⁴ V tomto ohledu předkládá Nietzsche koncept, jenž je nanejvýš podstatným v etnologii a antropologii, tedy schopnost hledat alternativní soudy. Není to relativizace stávajících „faktů“, ale objevování nových, snad stejně důležitých, ale možná i důležitějších. Kouba se v tomto ohledu zabývá myšlenkou, zda je tedy vhodné mluvit o perspektivismu anebo spíše o situacismu¹⁵. A není to spíše paralelismus, ke kterému Nietzscheho perspektivismus směřuje? Paralelismus jako hledání „stejných“ faktů různé perspektivy než tradiční relativismus?

Dvě dimenze perspektivismu

Jak jsem již výše naznačil, v Nietzscheho perspektivismu je možné sledovat dvě dimenze. První je tvořena perspektivismem „úhlu pohledu“, druhá perspektivismem „vzdálenosti náhledu“. Jak těmto dvěma kategoriím rozumět?

První zmíněná dimenze – úhel pohledu – je tradiční. Značí potřebu nahlížet předmět z různých pozic. Pozice je v tomto smyslu pomyslné místo v n-rozměrném prostoru, ze kterého je předmět nahlížen. Je to základní myšlenka, která není unikátně Nietzscheho, ale setkáme se s ní i u jiných filosofů. Lze ji přirovnat k tradičně předkládanému „řezu dřevem“. Rozřízneme-li špalek příčně, získáme letokruhy jako soustředné kružnice, rozřízneme-li jej podélně, budou letokruhy tvořit paralelní linie. Oba pohledy na strukturu stromu budou pravdivé, ale budou vycházet z jiné empirické zkušenosti. Ani jednomu z konstatování nelze upřít jeho věcnou správnost, ale oběma lze přiřknout omezenou percepci skutečnosti, tedy druhou dimenzi perspektivismu. Nietzsche tuto omezenost empirie považoval za hlavní „kámen úrazu“ vědy¹⁶. Potřebu „oboustranného“ vidění vyjadřuje i ve své představě „stromu“ (viz níže). Opak je jen jinou formou stejného, neboli pravda není opakem omylu, nýbrž poměrem omylů vůči sobě navzájem (viz výše).

Druhá dimenze – vzdálenost pohledu – je poněkud méně zřejmá. Lze ji interpretovat jako schopnost dvojího vidění skutečnosti – z blízka i z dálky. Není to nepodobné dvojímu čtení mapy. Z prvního – vzdáleného – pohledu na mapu musí být patrný předmět, který mapa zobrazuje a jeho základní rysy. Propracovanou strukturu tohoto předmětu však musíme sledovat zblízka. Budeme-li z detailního sledování malého předmětu určovat generalizace celého objektu, dopustíme se zřejmě chyby. Obdobně se chyby dopustíme i při určování lokálních specifik z generalizací velkých rozměrů. Tuto myšlenku dokládá Nietzsche v aforismu „Z Dálky“: „...*Náhle je hora sama i celá krajina kolem nás a pod námi jakoby veškerého kouzla zbavena, zapomněli jsme, že mnohá velikost, stejně jako mnohé dobro, chce být viděno jen z určité distance, a rozhodně zdola, nikoli shora – jedině tak působí.*“¹⁷

V tomto aforismu dále Nietzsche zmiňuje i do jisté míry hierarchizovanost perspektivismu. Některé předměty potřebují být nahlíženy z určité hierarchické úrovně a příslušné vzdálenosti, aby se jejich přednosti znásobily správným náhledem. V tomto ohledu bychom mohli perspektivismus také označit jako hodnotový rámec či spíše jako proces utváření hodnotového rámce (lidského) jedince.

Na druhou stranu Nietzsche říká, že: „*Egoismus je perspektivní zákon požitků: v souladu s ním se vše blízké jeví jako velké a těžké. Zatímco s přibývajícím vzdáleností věci na velikosti a váze ztrácí.*“¹⁸ Je to formulace, kterou lze vztáhnout na antropologický koncept (etno)centrismu – koncentrického systému hodnotového soudu. Je tedy patrné, že vzdálená perspektiva je dobrá pro to, abychom mohli přehlédnout celý předmět, kterým se zabýváme, ale příliš vzdálená perspektiva nám naopak zabraňuje předmět pozorovat. Avšak, jak bude dále zmíněno v perspektivě dobra, i příliš blízká perspektiva nemusí být k užtku.

Perspektiva stromu

Přirovnání perspektivistického chápání ke stromu je myšlenkou, která se v různých obměnách objevuje v téměř celém Nietzscheho díle¹⁹. Základní myšlenkou je propojenost protipólů. Základní dichotomie, která vylučuje existenci jednoho pólu bez druhého, je zde obohacena i o

jejich kvalitativní i kvantitativní propojenost. Nárůst jednoho znamená nárůst druhého. Strom, jehož koruna je košatá a dosahuje vysoko, musí mít i hluboko a silně zapuštěné kořeny. Nebylo-li by tomu tak, strom bude vratký a každá vichřice jej může polomit²⁰. Nietzsche tak přisuzuje stabilitu takovému stavu, kdy obě složky jsou vyvážené. Růst jedné musí vyvolat růst druhé. Nietzsche tak popírá možnost, kterou se současný svět tolik zabývá – zlepšení života lidí. Cožpak je možné zlepšit život, učinit ho lepším? Neznamená to, že zlepšíme-li ho v určité sféře, musí se, dle perspektivy stromu, v jiné zhoršit? A naopak, neznamenají největší hrůzy lidstva impuls pro vznik největšího dobra?

Do značné míry tento koncept odráží lidské jednání. Vypůjčím-li si Catullovo „odi et amo“ a spojím jej s Nietzscheho „stromem“, pak lze konstatovat, že láska je extrémní forma citu, jež musí zákonitě vyvolávat jiný extrémní cit – nenávisť. Možná, ovlivněn Schopenhauerovou Metafysikou lásky²¹, měl Nietzsche právě toto na mysli. Čím citlivější se lidé stanou, tím budou schopni většího dobra, ale i většího zla. Zde je již blízko k dalšímu ústřednímu tématu Nietzscheho filosofie – k morálce. Možná i tímto se Nietzsche, někdy označován za proroka 20. století, přiblížil ke své vizi budoucí společnosti.

Skrze strom lze i s jistou dávkou odvahy interpretovat „smrt boha“. Je-li bůh, koruna našeho stromu, mrtev, zemřelo i „peklo“? Nietzscheho boj s křesťanstvím je také možno interpretovat takto. Jak říká Jaspers: „Nietzsches Kampf gegen das Christentum erwächst aus seiner eigenen Christlichkeit“,²² neboli Nietzscheho boj proti křesťanství vyvstává z jeho vlastní „křesťanskosti“. Tento boj není ničím jiným než boj hluboce věřícího proti morálce víry, ale pro víru samotnou. Neboť víra je zdrojem Nietzscheho „křesťanskosti“, ale též křesťanské morálky, je stejným zdrojem, ale vytváří opačné „produkty“. Víra je strom, jehož kořeny – z pohledu Nietzscheho křesťanská morálka – i koruna – křesťan Nietzsche – jsou neodlučitelné, ale navzájem se odpuzují.

Stejně tak i svět Apollonův a Dionýsův jsou světy, jež jsou navzájem provázány. Ve Zrození tragédie z ducha hudby Nietzsche dokládá, že vrcholení světla apollinského slunce je totožné s vrcholem bakchického světa boha Dionýse.

Růstová osa Nietzscheho stromu, jak lze tento koncept také nazvat, je doložitelná na mnoha dalších případech z Radostné vědy i v jiných pracích. Její hodnota netkví jen v uplatňování „zrcadlení“ procesů, ale též v její genealogické rešerši²³, spočívající v hledání podstaty nejrozumnějších jevů a stavů, mimo jiné i dobra.

Perspektiva dobra

„Kde začíná dobro“: „Kde slabý zrak už nedokáže pro přílišnou sublimnost rozeznat zlý pud jako takový, tam člověk klade říši dobra, a pocit, že nyní vstupuje do říše dobra, v něm probouzí zároveň všechny pudy, které byly zlými pudy ohroženy a omezeny, jako je pocit jistoty, pohody, blahovůle. Takže: čím tupější je oko, tím dále sahá dobro! Odtud to věčné veselí prostého lidu a dětí! Odtud zachmuřenost a špatnému svědomí podobný zármutek velkých myslitelů!“²⁴

V tomto aforismu Nietzsche ukazuje, že vzdálené a neznámé nemusí být vždy chápáno jako něco skutečně nám cizího. Naopak, vzdálenost nějaké skutečnosti umožňuje člověku udržovat v sobě myšlenku její čistoty. Vzdálenost zde tedy není chápána jako místo rozhledu, ale jako místo dohledu.

V případě perspektivy dobra je perspektiva vzdálenosti ústřední metodou. Příliš vzdálené je již cizí, vzdálené je reflektované, ale nepoznané, blízké je příliš poznané a tudíž zavržované a nejbližší opět neviditelné, neboť je to příliš blízké na to, abychom to viděli a vnímali. Dobro podle Nietzscheho je tedy námi vytvořená kategorie, do níž řadíme jevy nám známé, ale jejichž nebezpečí či odlišnost nám nejsou zpřístupněny. Jsou dostatečně daleko na to, abychom je ještě nezačali považovat za špatné, ale dostatečně blízko na to, abychom je uvažovali. Není to tedy člověk, kdo je jejich mírou, ale je to právě perspektiva, která je tou skutečnou mírou jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou.

V aforismu „Originalita“²⁵ Nietzsche dokládá, jaké věci jsou nám nejméně přístupné. Nejsou to ty nejbližší, neboť jejich značná vzdálenost je podstatou jejich minimální vazby na nás, tudíž nejsou. Naopak jsoucí, co je, ale není námi reflektováno, je to, co je nám nejbližší. Dokladem, že tomu tak je, je schopnost člověka inovovat, být originální. Nedohlédnutelné nemůže být zdrojem našeho rozvoje, protože z podstaty své vzdálené perspektivy pro nás není. Naopak blízké, byť neviditelné, je součástí naší perspektivy a záleží jen na tom, zda toto blízké je či není tím, co naše perspektiva uchopuje (viz výše). A tento stav se díky naší schopnosti originality může změnit.

Perspektiva slova

Pro antropologii a lingvistiku snad nejplodnější úvahy Nietzsche uskutečnil na poli jazyka. Nietzsche je označován jako jeden z předních tvůrců moderního německého jazyka. Je to dáno jeho neutuchající touhou po stylistické dokonalosti. Doplněno krátkostí a z toho vyplývající plamenností jeho vyjádření. Cit pro jazyk Nietzscheho nutil neustále jazyk zkoumat a vyjadřovat se jak k jeho původu, tak i k jeho užití, vývoji, rozvoji, ale i deformaci.

„Jen jako tvůrci!“: „Největší potíže mi vždy působilo a stále ještě mi největší potíže působí toto: nahlédnout, že nepopsatelně více záleží na tom, jak se věci jmenují, než na tom, co jsou. Pověst, jméno a zdání, význam, obvyklá míra a váha nějaké věci – původně z valné části omyl a svévole, navléknutá věci jako košile a zcela cizí její podstatě, ba dokonce i její kůži – to vše této věci díky víře a jejímu předávání z pokolení na pokolení pozvolna přirostlo, vrostlo do ní a stalo se samým jejím tělem: počáteční zdání se nakonec téměř vždy stává podstatou a působí jako podstata! Jen blázen by si myslel, že stačí poukázat na tento původ a mlžný závoj bludu, aby byl zničen svět platící za podstatný, takzvaná „skutečnost“! Jen jako tvůrci můžeme ničit! – Ale nezapomínejme ani na toto: stačí vytvořit nová jména a hodnocení a pravděpodobnosti, abychom nadlouho vytvořili nové „věci“.“²⁶

Nietzscheho kritika se často týká formy a obsahu. V tomto ohledu jej lze označit za „evropského konfuciánce“, jenž prahne po „napřimování pojmů“. Hlavní myšlenkou je zde ztotožnění obsahu a formy, tedy navrátit slovům jejich původní význam. Avšak, jak Nietzsche poukazuje, je to právě opačný proces, který tu převládá. Tento opačný proces je způsob, jakým lze „oslepit“ naši řeč, způsob, jak „otupit“ náš jazykový cit. Neschopnost přiřadit obsah k formě se rovná sleposti. Slepota je pak způsob, jak nevidět, tedy vidět jen dobré (viz perspektiva dobra), ale nebýt schopen vnímat špatné, nebezpečné.

K největším nebezpečím, která tato slepota může vyvolávat, je úplná záměna předmětu. Tak se v důsledku nesprávného jazyka zaměnil předmět křesťanské víry. Křesťanství není původně vírou v Kristovo zvěstování, přestože je mu tento obsah přidělen, ale vírou v samotného Krista²⁷. Tato skutečnost činí z dnešních křesťanů něco úplně jiného, než by měli

být. Při spojení zaměněného předmětu víry a morálky víry, jež nahrazuje víru samotnou, pak dochází k „soumraku“ víry, jenž vede k smrti boha (Boha)²⁸.

Na myšlenku vlivu jazyka na chování navazuje úvaha „O zvuku německého jazyka“: „...*poté, co si zvyknou militaristicky mluvit, budou nakonec i militaristicky psát.*“²⁹ Zde Nietzsche upozorňuje, že slovo nesestává jen z obsahu a formy, ale též ze své „živé části“, tj. výslovnosti. Artikulace je znakem člověka, tedy odráží jeho city, avšak stejně tak jsou lidské city ovlivňovány artikulací. Následné události dějin dokazují, jak hluboká a pravdivá je tato myšlenka.

Výše uvedené dokládá Nietzscheho skrytý lingvistický determinismus. Nietzsche přikládá slovu velký význam a do určité míry jej pokládá za prazdroj lidského poznání i jednání. Nebo spíše jako prostředek lidského myšlení? Co neexistuje jako slovo, existuje v naší mysli? Co musí být první, slovo či myšlenka? Originalitu chápe jako schopnost „...*Vidět něco, co ještě nenese jméno, co nemůže být ještě nazváno, ačkoli to leží všem na očích. Lidé jsou obvykle takoví, že jim teprve jméno učiní věc vůbec viditelnou. Originální lidé byli většinou také tvůrci jmen.*“³⁰ Pro Nietzscheho je proto slovo perspektivou „an sich“.

Závěr

„Žádný ze základních motivů Nietzscheova myšlení se neuplatnil v současné filosofii tak široce a pronikavě jako koncept interpretativního charakteru naší zkušenosti, resp. bytí vůbec. ... Perspektivnost a interpretativnost lidského rozumění je ... tématem, kolem něhož se soustředilo téměř všechno významnější filosofické dění naší doby. Nietzsche, v jehož myšlení patří otázky pravdy a poznání vedle problému morálky k hlavním tematickým konstantám, dal tomuto vývoji jeden z rozhodujících impulsů a vytyčil, jak se postupně ukazovalo, ve svém díle z velké části to, co bychom mohli s Gadamerem nazvat >filosofické základy XX. století

IDENTITA – PODIVNÝ POJEM

Martin PALEČEK
FHS Univerzita Hradec Králové

Abstract

The aim of this paper is to discuss the concept – or, more properly, the concepts – of cultural identity within the contemporary academic discourse. Trying to clarify what we mean by cultural identity seems both necessary and impossible at a moment like the present, when the study of various kinds of identities rapidly extends across virtually all fields of the humanities. The current concepts of “identity” and “culture” (frequently understood as inextricably interconnected) stem from 60s and have quickly penetrated social sciences, humanities and also political debates.

(1) Using the Czech debate about identity as an example I would like to demonstrate that these debates and these usages of the concepts are both seductive and misleading. I argue that the concept of cultural identity is a tool of social and political practice, rather than a concept suitable for theoretical analysis.

(2) In the second part I argue that recent debate about cultural identity is only a variation on the old theme of the tension between the concepts of “Gesellschaft” and “Gemeinschaft”.

Key words: identity, cultural identity, philosophy of social sciences, Gesellschaft, Gemeinschaft.

0. Úvod

Otázky a analýzy týkající se identity a kulturní identity se objevují ve společenských vědách již od 60. let a ani nyní se nezdá, že by utichly. V současnosti se již jedná o téměř nepřehledné množství knih a článků, které však při bližším pohledu upoutají nejasnostmi, které se váží právě na klíčový pojem „identity“.

Ve svém článku chci (1) zrekapitulovat zdroje těch souborů přesvědčení a způsobů argumentace, které s pojmem „kulturní identity“ pracují; (2) prozkoumat, zda jsou tyto soubory přesvědčení udržitelné a (3) zda je můžeme opřít o nějakou podobu evidence či empirické zkušenosti, která by si použití tohoto pojmu vynutila. Domnívám se, že zde neexistují žádné skutečnosti, které by se daly konzistentně interpretovat pomocí pojmu kulturní identity a že pokud se mu vyhneme, ušetříme si mnohé nejasnosti. Chtěl bych poukázat na skutečnost, že *potíže s kulturní identitou* do jisté míry pramení z chybných představ o tom, co vlastně pojmy ve společenských vědách jsou a jak s nimi zacházíme.

1. Kulturní identita?

Erik Erikson se přes všechny následující diskuze zřejmě nesmazatelně zapíše do povědomí všech sociálních vědců díky tomu, že koncepci identity (dokonce krize identity) uvedl do vědeckého diskurzu.[2] Od té doby užití tohoto pojmu s různými adjektivy jen narůstalo a způsob, jak tomuto pojmu rozumět, se nejen nevyjasnil, ale díky oněm adjektivům ještě dále zpřehledňoval. Jakým způsobem je tedy tento pojem ve společenských vědách užíván? Podle Brubakera a Coopra[3] můžeme odlišit následujících pět způsobů použití:

1. *Understood as a ground or basis of social or political action, “identity” is often opposed to “interest” in an effort to highlight and conceptualize non-instrumental modes of social and political action. With a slightly different analytical emphasis, it is used to underscore the manner in which action – individual or collective – may be governed by particularistic self-understandings rather than by putatively universal self-interest. This is probably the most general use of the term; it is frequently found in combination with other uses.*
2. *Understood as a specifically collective phenomenon, “identity” denotes a fundamental and consequential sameness among members of group or category. (...) This usage is found especially in the literature on social movements; on gender; and on race, ethnicity, and nationalism. In this usage, the line between “identity” as a category of analysis and as a category of practice is often blurred.*
3. *Understood as a core aspect of (individual or collective) “selfhood” or as a fundamental condition of social being, “identity” is invoked to point to something allegedly deep, basic, abiding, or foundational. (...) This usage is characteristic of central strands ...in the literature on race, ethnicity, and nationalism.*
4. *Understood as a product of social or political action, “identity” is invoked to highlight the processual, interactive development of the kind of collective self-understanding, solidarity or “groupness” that can make collective action possible. In this usage, found in certain strands of the “new social movement” literature, “identity” is understood both as a contingent product of social or political action and as a ground or basis of further action.*
5. *Understood as the evanescent product of multiple and competing discourses, “identity” is invoked to highlight the unstable, multiple, fluctuating, and fragmented nature of the contemporary “self”. This usage is found especially in the literature influenced by Foucault, post-structuralism, and post-modernism.*

Jak je vidět, samotná definice pojmu identity je problematická. V zásadě tu jsou dvě možnosti, jak již je z definic, které nabízí Brubaker s Cooperem, patrné. První je *esencialistické* pojetí, které je podle některých inspirováno protestantizmem[4]. Předpokládá se tu nějaké tajemné jádro – esenciální vlastnosti – a nahodilé akcidenty. Toto pojetí počítá s morálním apelem, který nás má přinutit uvést esenci s akcidenty do souladu.

„In the Protestant tradition there is an idea that a still voice speaks inside one, the voice of conscience, to which one must listen, shutting out the noise of the world. It is God’s way of talking to us. The Romantic doctrine was that this inner voice represents a person’s true nature.” [Kuper 1999:235]

Kolektivní verze esencializmu, *kulturní identita*, předpokládá pak skupinovou esenci, ze které vyplývá povinnost ji hájit a toto *pravé já* uskutečnit. Klasickým příkladem takového pojetí jsou nacionalizmy, ve kterých jsou národy jediným smyslem historie. V tomto případě je záhadnou právě samotná esence, její určení. Navíc tato představa kulturní identity pomíjí různé další formy či životní situace jak individua, tak národů a skupin, množství vztahů, do kterých vstupujeme, a různé stavy a vztahy, se kterými se identifikujeme.

Proti esencialistickému pojetí stojí novější pojetí *konstruktivistické*. Podle něho jsou identity kontingentní. Jsou produktem sociální interakce a jako takové jsou fluidní a nestabilní. V

takovém případě však není jasné, proč bychom měli vůbec přijímat pojem identity, neboť celá taková definice zní jako jeho pravý opak.

Soustředme se nyní podrobněji na adjektivum *kulturní*, které je s identitou spojováno. Domnívám se, že ani toto spojení nám situaci moc nevyjasní. Jak rozumíme pojmu kultury? Ve své známé monografii Kroeber a Kluchohn (1952) udělali výčet všech definicí kultury a dospěli k závratnému číslu 164 definic. Podle Smitha[5] je možné všechny definice rozčlenit v zásadě do šesti hlavních skupin:

1. *Deskriptivní definice* chápou kulturu jako celkovou totalitu a činí tak prostě výčtem toho, co chápou jako sociální život. Sem je zařaditelná i první vlivná Tylorova definice.
2. *Historické definice* mají tendenci chápat kulturu jako dědictví přenášené z generace na generaci. „Například v roce 1921 Park a Burgess napsali: „Kultura skupiny je součet celku a organizace společenského dědictví, které uchovává sociální významy jako důsledek povah jednotlivých ras, které se vytvořily v průběhu historického trvání skupiny.“
3. *Normativní definice*. Podle Smithe mívá dvojí podobu: „První chápe kulturu jako pravidla či způsob života, ve kterém můžeme izolovat jisté vzorce konkrétního chování a jednání. Na příklad ‘Způsob života komunity či kmene, který souhlasně sdílí, je chápán jako kultura...’ „Druhá forma klade důraz na roli hodnot bez odkazu na jednání.“ . Do první skupiny můžeme zařadit Wisslera, do druhé například W. I. Thomase.
4. *Psychologické definice*. Sem bychom mohli zahrnout definice, které chápou kulturu skrz její roli, kterou hraje při rozhodování o problémech v komunikaci, učení a všech materiálních i nemateriálních potřebách.
5. *Strukturální definice* jsou definice, které kulturu chápou jako „organizaci vztahů mezi jednotlivými izolovanými aspekty (...) a zdůrazňují skutečnost, že kultura je pouze abstrakcí, která není totožná s konkrétním jednáním. Tím se výrazně odlišují od těch definic, které by kulturu chtěly chápat jako výčet všeho a nečinily tak rozdíl mezi ideálem a jednáním.“
6. *Genetické definice* definují kulturu skrz pojmy, tak jak vznikly a jak trvají. Spíše než biologicky definují kulturu jako oblast vyvstávající z lidské interakce; jako „produkt mezigenerační transmise“.

Tento přehled je – domnívám se – dosti ilustrativní a vede k nekonečným, ale velmi užitečným debatám. Co všechno ale děláme s „kulturou“ či „kulturní identitou“?

Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, zdá se nanejvýš užitečné vyjasnit si, jak s pojmy ve společenských vědách pracujeme. Mohlo by se totiž ukázat, že nejasnosti pramení právě z našeho ne dost explicitního rozumění analytické práci. V zásadě velké množství pojmů, které společenský vědec užívá, můžeme najít jak v odborných článcích, kde se přísně držíme určité definice a snažíme se o koherenci a transparentci, tak v běžném používání. Tím mám na mysli použití od diskuse mezi přáteli až po novinový článek či politický projev. Tak můžeme najít pro společenského vědce tak klíčové pojmy jako jsou „národ“, „rasa“ či „kultura“, v různých – nejen vědeckých – kontextech. Ale je užítí ve společenských vědách pro význam jakéhokoli pojmu určující? Určitě nikoli.

Brubaker a Cooper[6] navrhuje, abychom pro zpřehlednění rozlišovali mezi *pojmy pro praxi* (“categories of practice”) a *pojmy pro analýzu* (“categories of analysis”).

“Many key terms in the interpretative social sciences and history – “race,” “nation,” “ethnicity,” “citizenship,” “democracy,” “class,” “community,” and “tradition,” for example – are at once categories of social and political practice

and categories of social and political analysis. By “categories of practice,” following Bourdieu, we mean something akin to what others have called “native” or “folk” or “lay” categories. These are categories of everyday social experience, developed and deployed by ordinary social actors, as distinguished from the experience-distant categories used by social analysts. We prefer the expression “category of practice” to the alternatives, for while the latter imply a relatively sharp distinction between “native” or “folk” or “lay” categories on the one hand and “scientific” categories on the other, such concepts as “race,” “ethnicity,” or “nation” are marked by close reciprocal connection and mutual influence among their practical and analytical uses.”

Jsem přesvědčen, že je Brubakerovo a Cooperovo rozlišení užitečné. Co však vlastně děláme, pokud označíme nějaký pojem za „category of analysis”? Domnívám se, že ve svém důsledku takové zařazení znamená, že skládáme kompliment určitým pojmům, kategoriím a (neoddělitelně) souborům přesvědčení, které prostě považujeme za lepší a úspěšnější, tj. koherentnější a zahrnující větší množství případů *vzhledem k účelu použití*. Podle jakých kritérií rozhodujeme, jaké pojmy a kategorie pro svou práci zvolíme?

Ukažme si příklad. Můžeme si položit otázku: *Existuje skutečně rozdíl mezi zeleninou a ovocem?* Zatímco biologové toto rozlišení nepoužívají, pro náš praktický život se jedná o kategorie, bez kterých se neobejdeme. Záměna by nám mohla připravit nejedno nepříjemné kulinářské překvapení. Co je však skutečnější? Běžná – praktická – taxonomie či ta biologická? To, co je tu zmatečné, však nejsou taxonomie, ale způsob položení otázky. Není totiž vůbec zřejmé, vůči čemu by měla být biologická taxonomie skutečnější, pokud pomineme účel, ke kterému chceme taxonomii použít, v čem se chceme vyznat. Obě dvě jsou totiž užitečné, pokud jsou správně použity. To, co činí rozdíl, je to, zda chceme zařadit nově nalezenou rostlinu, či si prostě namíchat salát. Jsme-li však na půdě vědy – v tomto případě biologie – můžeme zpřehlednit naši situaci tím, že některé pojmy, kategorie či celé soubory přesvědčení označíme pro biologii za nevhodné tak, že je prohlásíme za “native”, “folk” či “lay”.

To, co navrhuji Brubaker a Cooper, je označení “categories for practice”. Důvod je následující: chtějí zdůraznit, že není možné opomenout vliv, který kategorie, pojmy a soubory přesvědčení společenských věd mohou mít (a mají) na společenskou praxi. V případě identity a kulturní identity jim přímo pomáhá fakt existence *cultural studies* a její vazba na *politics identity* [7]. Jde jim tedy o to, aby se oddělily od aktuálního stavu vědy ty kategorie, které ve společenských vědách například existovaly a ukázaly se z těch či oněch důvodů problematické. Příkladem za všechny může být pojem „rasa“, který se ukázal být nevhodný jako nástroj analýzy, přesto s ním však musíme zacházet, pokud chceme analyzovat například rasistické motivy jednání či diskriminace. Pojem rasy tedy není *category for analyses*, ale *category for practice*.

Užíváme-li ve společenských vědách pojmy (a je jedno, jak široce pojaté pojmy to jsou), můžeme se dopustit dvou krajností: (i) považovat je za přímočarý zobrazení něčeho reálného, nebo (ii) je považovat za nástroje, které mohou být voleny zcela libovolně, bez vazby na realitu.

(i) Považovat pojmy za zobrazení reality fakticky znamená, že pomineme jejich instrumentální charakter a fakt, že jejich volba není dána jenom tím, co popisujeme, ale i tím, jaký účel má výsledný popis mít. Začneme se tedy tvářit a jednat, jako by tu pojmy představovaly jednu provězu dané entity existující stejně reálně jako lidé. Pojmy jsou však spíše jako nástroje, jejichž pomocí tvoříme *mapy* (vypůjčím-li si přirovnání, které používá v jiné souvislosti Peregrin) Mapy kreslíme proto, abychom se vyznali v krajině či městě. Mohou nám ulehčit život či život znepříjemnit. A přitom tomu není tak, že mapa bude tím užitečnější,

čím realističtěji postihuje to, co mapuje – naopak, mapa musí zjednodušovat a odhlížet od mnohých aspektů, které nejsou z hlediska daného účelu relevantní. Jenom tak totiž může *zpřehledňovat*.

Když mluvíme třeba o kulturách, často si tuto mapovací povahu pojmu neuvědomujeme. Jednotlivé definice kultury můžeme měřit podle jejich zpřehledňující funkce, dosahu jejich užití atd. Nedává však dobrý smysl se ptát, která definice kultury je a pravá. Jestliže se tak ptát začneme a jednu z definic vybereme a začneme s ní jako tou pravou zacházet, budeme mít tendenci ji chápat jako zobrazení nějaké reálně existující entity – nějaké Kultury s velkým "K". Pak vyvstane otázka: jak můžeme cizím kulturám porozumět? Může nás vést k představě **nesouměřitelnosti** takovýchto celků/kultur. Můžeme začít předpokládat, „že domorodci činí odlišné inference s výroky významů stejných, jaké mají ty naše; avšak stanovit význam nelze nezávisle na zjištění, do jakých inferencí výroky vstupují“ [8]. Záhada vzniká díky tomu, že najednou uděláme „úrok stranou“ a postupujeme v opačném pořádku. Nejprve se setkáváme s jinými lidmi, hledáme významy, pozorujeme jejich jazykové a mimojazykové chování a abychom si situaci zpřehlednili, užíváme pro ně koncepci kultury, která má navíc tu schopnost, že nám umožní i ve zkratce zjistit, co sami o sobě říkají, co si o sobě myslí. A najednou se začneme chovat, jako by tato šikovná zkratka pojmenovávala nějaký celek, který tu byl od samého počátku. Přitom vůbec nevíme, zda tu k tomuto našemu "concept of analysis" existuje odpovídající domorodý "concept of praxis", který by hrál roli v jejich společenském uspořádání. Zmatky plynoucí z toho, když jim pak třeba připišeme „kulturní identitu X“, budou nekonečné.

(ii) Na druhé straně chápat kategorie a pojmy jako naprosto instrumentální je myšlenka, která také neobstojí. Nemůžeme prostě vybudovat *relativistickou teorii* už jenom proto ne, že pro tvorbu *teorie* potřebuje absolutní tvrzení. O problémech spojených s relativizmem se ještě zmíním.

Domnívám se, že se mi podařilo zpřehlednit způsob jakým pojmy užíváme a jejich roli ve společenských disciplínách. Zatím jsem ovšem neřekl nic podstatného o tom, proč bychom měli odmítnout kategorii *kulturní identity* jako takovou. Námitka by mohla znít: vždyť přeci existuje empirická evidence, která použití této kategorie opravňuje. Je tomu skutečně tak? Vezměme jeden příklad, který demonstruje nacionální spory mezi Čechy a Němci. Podle mého názoru je dostatečně charakteristický a navíc napětí mezi Čechy a Němci ve svých reminiscencích dosud určuje sebepochopení Čechů.

2. Poor you, Mr. Mozart! [9]

V roce 1913 na pražskou radnici dorazil dopis rozhorleného českého vlastence dr. Moravce, ve kterém protestoval proti postavení sochy Wolfganga Amadea Mozarta v Praze před Stavovským divadlem. Následně se kolem umístění této sochy, kterou realizoval (česko)německý sochař Frantz Metzner, rozhořel lýtý spor, který svým způsobem dost dobře vystihuje ohniska napětí a způsoby tehdejšího uvažování. Jakékoli estetické či technické stránky výtvarného zpracování sochy ustoupily do pozadí a úhelným kamenem se stalo jediné: Wolfgang Amadeus Mozart byl Němec a jako takový zosobňuje německou kulturu, která je ze své podstaty nepřátelská kultuře české. Dr. Moravec, který celou kauzu zahájil celou problematiku vystihuje explicitně: „Mozart byl tělem i duší Němec (sic!), že v Praze napsal jednu svou operu, nemá jako takové žádného významu pro nás Čechy.“ [Hojda-Pokorný 1996:127,128]. Jde o spor, kterých bylo v tehdejší Českém království [10] a celém Předlitavsku [11] nepřeborné množství. Podstatnou složkou česko-německého soupeření bylo napětí, které Gellner charakterizuje jako napětí mezi koncepcemi Gesellschaft (společnost) a Gemeinschaft (pospolitost). [12]

The former concept conveys the notion of an open society of anonymous individuals, related by contract rather than status, engaged in a free market both of goods and of ideas, freely pursuing their own aims, and having but a light and provisional commitment to cultural background, whether gastronomic, dialectal, sartorial or religious. In contrast with such liberalism, there was also a romantic mystique of a closed cultural community, whose members found fulfilment in its very idiosyncrasy and distinctiveness, and in the affectively suffused, highly personal even if hierarchical relationships which it sustained. (...) For the liberals, knowledge was the free establishment of theories constrained by nothing other than the obligation to respect facts; for the romantics, real knowledge was a many-stranded activity, which played its part in the perpetuation of a living culture, its values, its hierarchy.

Chování dr. Moravce v případě nešťastného Mozarta přesně zapadá do Gellnerovských schémat. Jakákoli kulturní akce v té době byla provázena podobnými nesváry: liberálů, kteří dávali věčné připomínky, s romantiky, kteří obviňovali liberály z odnárodnění, či je rovnou z národa vylučovali. Právě nacionálních bojů se pomníky staly významnou součástí. Celá krajina Čech je již od 17. století díky vlivu barokní kultury krajinou kulturní. Baroko mělo ve zvyku s krajinou pracovat a utvářet ji, a tak je česká krajina poseta drobnými náboženskými stavbami. V době vypjatého nacionalismu se čeští romantici postavili z různých důvodů proti náboženství, resp. proti katolické církvi. Tak byl tedy do souboje nacionalismů zatažen i antiklerikální postoj, který byl chápán jako nedílná součást českého nacionalismu. Vypukl spor o krajinu: vedle sítě náboženských staveb byla intenzivně budována síť staveb nacionálních, které měly hmatatelným způsobem zdůraznit příslušnost k českému národu. Dr. Moravec to opět vyjadřuje explicitně:

„Pro pomník Smetanův zvolili jsme Žofín, kam široké vrstvy české nepřijdou a cizinec tím méně, aby se dozvěděl z pomníku, že jest v české Praze, v sídle působení českých skladatelů. Za to Němci přejí si Mozartův pomník ve středu Prahy, aby každý cizinec, jda kolem, viděl, že jest ve městě, kam kultura německá ještě zasahuje, a aby i český lid měl před očima pomník německého skladatele.“

[Hojda-Pokorný 1996:128][13]

V Praze probíhalo to, co v celých Čechách. Soubory přesvědčení, které byly pro celý konflikt typické a které můžeme lokalizovat z jazykových projevů a chování, byly nacionalistické.

Avšak: *mohli bychom dnes celý spor přeformulovat prostřednictvím koncepce kulturní identity, tj. mohli bychom celý spor chápat jako empirickou evidenci kulturní identity? Mohli bychom například říci, že v případě sporu o Mozartovu sochu zde probíhal ostrý souboj o ustavení a demonstrování kulturní identity?* Tvrdím, že ano. A domnívám se, že přesně na tomto případě je patrné, proč je koncepce kulturní identity *neužitečná z analytického hlediska* a ve svých inferenčních důsledcích *nebezpečná pro politickou a sociální praxi*. Použijeme-li totiž pojmu *kulturní identity*, ničeho vlastně nedosáhneme, jen rozmnožíme problémy a nejasnosti. Celé napětí je daleko příhodnější analyzovat pomocí vhodnějších, jemnějších pojmů, jakými je právě „nacionalismus“, „identifikování“ [14] či Gellnerovy pojmy *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (pospolitost). Ke stejnému závěru dochází i Brubaker s Cooperem. Je samozřejmě nutné ocenit mnohé z prací, které byly s pomocí pojmů identity napsány, ale při bližším pohledu je podle nich zřejmé, že klíčové tu jsou daleko jemnější pojmy a kategorie. Samotná „identita“ je matoucí a vlastně zbytečná. Ve svém silném slova smyslu znamená příliš mnoho, ve slabém slova smyslu (konstruktivistickém) zase příliš málo na to, aby byla užitečná.

„To criticize the use of “identity” in social analysis is not to blind ourselves to particularity. It is rather to conceive of the claims and possibilities that arise from particular affinities and affiliations, from particular commonalities and connections, from particular stories and self-understandings, from particular problems and predicaments in a more differentiated manner. Social analysis has become massively, and durably, sensitized to particularity in recent decades; and the literature on identity has contributed valuably to this enterprise. It is time now to go beyond “identity” – not in the name of an imagined universalism, but in the name of the conceptual clarity required for social analysis and political understanding alike.” [Brubaker-Cooper 2000:36][15]

Používání jiných kategorií v sociální analýze nic nebrání a opuštění pojmu identity bude víceméně bezbolestné.

3. Multikulturalita

Pokud přijmeme důvody, proč odmítnout kulturní identitu jako kategorii vhodnou ke společenskovední analýze, pak ještě zbývá vyjasnit, proč tvrdím, že její užití ve svých důsledcích může být nebezpečné pro politickou a sociální praxi. Takovým příkladem praktického užití pojmu kulturní identity je i související koncepce „multikulturality“, pro kterou je kategorie kulturní identity klíčovou. Multikulturalita se na první pohled zdá být skvělým nápadem. Domnívám se však, že se tento nápad po bližším zkoumání ukazuje být nekoherentním a ve svých důsledcích neudržitelným. Co by taková multikulturalita mohla být? V různých návrzích se setkáváme s tím, že je při definování multikulturality užívána kategorie „kulturní identity“.

Multikulturalita – pokud lze jejímu slovníku účinně rozumět – předpokládá vedle sebe koexistující kultury, které determinují své členy a zároveň v tomto pojetí relativizují racionální a etické hodnoty „dominantní“ kultury. V takovém případě se ovšem jedná o příklad kulturního a hodnotového relativismu a klíčové pro něj je zpochybnění možnosti žádat po příslušnících minority určitý typ chování, na který tito nejsou ze své tradice zvyklí. Pokud pomineme to, co jsem již zmiňoval, tj. nejasnost samotné identity a kultury, pak se nám do hry opět vrací představa, že zde existuje pro relativistický soubor přesvědčení jakási evidence. Jinými slovy nám chce říci: racionalita a etika jsou přeci tak rozdílné kulturu od kultury. Abychom tento problém mohli řešit, musíme vymyslet způsob, jak spolu žít, a to tak, že budeme tolerovat kulturní zvláštnosti těch druhých (a míra tolerance je kamenem úrazu).

Tvrdí-li relativista toto, tj. že pro relativismus (pro odlišná pojmová schémata) existují empirická data, která jej potvrzují [16], pak se dopouští trojí chyby: (1) svůj úsudek zakládá na ne-relativistické teorii poznání (relativismus je podle něj pravdivý proto, že *odpovídá (empiricky poznané) skutečnosti*) a (2) postupuje navýsost realisticky, když implicitně jedná podle přesvědčení: jsem-li schopen svoje soubory přesvědčení dobře opodstatnit a odůvodnit, pak je teprve mohu zastávat a současně s tím na sebe беру veškeré závazky z toho vyplývající. Explicitně vyjádřeno: jednám tak, jak to *normativní* povaha racionality vyžaduje. Pokud tímto způsobem zastávám relativismus, pak jsem hluboce nekonzistentní.

(3) Třetí opominutí má kořen v přehlédnutí důležitého rozlišení mezi faktickými výroky a normativními výroky. O tvrzení:

(i) *Svědkové Jehovovi zakazují svým členům krevní transfúzi*

Můžeme říci, zda je pravdivé či nepravdivé, souhlasí-li s ostatními částmi doktríny Svědků Jehovových atd. Toto faktické zjištění však nemůže rozhodnout otázku, zda je to správné. Nemůže vést k tvrzení:

(ii) *a tedy je správné nepodat krevní transfúzi, jestliže je toto přesvědčení koherentní ve vztahu ke zbytku jehovistické doktríny.*

Jinými slovy, *žádný faktický výrok nemůže rozhodnout normativní otázku*. To, co při rozhodování o faktických otázkách máme k dispozici a k čemu faktická tvrzení vedou, je odůvodňování. To je samou podstatou racionality: *racionalita je hra na požadování a udávání důvodů*. Tam, kde jednotlivé otázky nejdou rozhodnout prostřednictvím pravdivostních podmínek, tam můžeme použít inference. Resp. inference užíváme tam, kde se určení pravdivostních podmínek ukazuje být nedostačující. Jsme schopni ze samotné povahy racionality učinit explicitními důsledky, které z našich přesvědčení vyplývají.

„Užití...pojmu zahrnuje věcný inferenční závazek: závazek ke správnosti podstatného inferenčního kroku od okolností, za kterých je správné tento pojem aplikovat, k důsledkům jeho aplikace. Ty pojmy jsou podstatné právě proto, že jsou podstatné ony inference, které jsou v nich obsaženy. právě tento závazek se však stává neviditelný, uvažuje-li se o pojmovém obsahu prostřednictvím pravdivostních podmínek.“ [17]

To, co je pro racionalitu určující, je hra na udávání a poskytování důvodů a přijímání závazků k těmto důvodům, tj. její normativní složka.

Naznačil jsem, že je pro pojetí *kulturní identity* a *multikulturalizmu* jako kategorií a souborů přesvědčení obtížné hledání pravdivostních podmínek. Jaké jsou tedy inference z nich plynoucí? Na jedné straně se naznačuje svrchovanost kultur právě prostřednictvím kulturní identity a na druhé straně se zpochybňuje racionalita jako prostředek pro dosahování pravdivých přesvědčení. Jsem přesvědčen, že se tu v jiných barvách vrací staré napětí mezi koncepty *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (pospolitost). Oproti preferování racionality při rozhodování sporů a určování způsobů spolunažití se staví (špatně zdůvodněná) představa uzavřených pospolitostí. Vezměme znovu citaci již zmiňovaného dr. Moravce: *„Mozart byl tělem i duší Němec (sic!), že v Praze napsal jednu svou operu, nemá jako takové žádného významu pro nás Čechy.“*, a místo Čechů a Němců dosaďme americké indiány, afroameričany, radikální feministky atd. a dostaneme větu jako vystřiženou ze současných polemik týkajících se politiky identity. Namísto nacionálních bojů hrozí, že bychom mohli mluvit o tyraniích identit[18].

Multikulturalismus tak stojí, domnívám se, na hliněných nohou a možné důsledky z jeho uvádění v praxi (pokud zahrnují popírání racionality jako klíčového nástroje dosahování pravdy) jsou minimálně na pováženou. Společenské vědy by neměly poskytovat odpudivým nacionalistickým reminiscencím žádnou legitimitu.

4. Závěr

Ve svém článku jsem se pokusil ukázat, že celý pojem identity a kulturní identity je od samého počátku matoucí a žádné vyjasňování mu nepomáhá. Navíc je problematické i adjektivum kulturní, neboť kolem kategorie kultury existuje diskuse neméně vášnivá. Ze samotné podstaty našeho užívání pojmů ve společenských vědách – jako nástrojů zpřehledňujících nám naši situaci – vyplývá, že představa empirické evidence „kulturní identity“ nejen že nepomáhá, ale nedává dost dobrý smysl. Na zhuštěném popisu nacionálního sporu o sochu Wolfganga Amadea Mozarta v Praze v roce 1913 jsem se pokoušel demonstrovat, že přeformulování tohoto sporu prostřednictvím pojmu kulturní identity nikam nevede. Pojmu identity a kulturní identity je tak, domnívám se, lepší se vzdát. Máme dostatek jemnějších nástrojů pro společenskovední analýzu a vyhneme se nepříjemným důsledkům z užití pojmu kulturní identity plynoucích, tj. návratu nesmiřitelných, iracionálních nacionalistických postojů.

5. Použitá literatura

- Béji, H. *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*. Esprit, January 1997, pp. 107-118.
- Brandt, R. Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise in Ragland, C. P.; Heidt, S. (eds.) *What Is Philosophy?* Yale University Press, 2001, pp. 74-95.
- Brubaker, R.; Cooper, F. *Beyond "Identity"*. Theory and Society, Vol. 29, No. 1. (Feb., 2000), pp. 1-47.
- Dillon, M. Sexuality and Religion: Negotiation Identity Differences in Jacobs, M. D.; Hanrahan, N. W. (eds.). *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Gellner, E. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Blackwell, Oxford, 1992.
- Herskovits, M. J. *Cultural Relativism*. Vintage Books, New York, 1973.
- Hojda, J.; Pokorný, J. *Pomníky a zapomínky*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1996
- Kuper, A. *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Smith, P. *Cultural Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001.

- [1] Původní text **"Identity – a treacherous concept"** zazněl na konferenci „Multiculturalism, Conflict and Belonging“, 3rd September - 5th September 2007 Mansfield College, Oxford.
- [2] M Dillon, 'Sexuality and Religion: Negotiation Identity Differences' in M D Jacobs and N W Hanrahan (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford, p. 220.
- [3] R Brubaker, F Cooper, 'Beyond "Identity" '. *Theory and Society*, Vol. 29, February, 2000, pp. 6-8.
- [4] A Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 235.
- [5] P Smith, *Cultural Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001, p. 2-3.
- [6] *ibid.*
- [7] BRUBAKER, R., COOPER, F. *Beyond "Identity"*.; KUPER, A. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge : Harvard University Press, 1999.
- [8] Jaroslav Peregrin
- [9] HOJDA, J., POKORNÝ, J. *Pomníky a zapomínky*. Praha, Litomyšl : Paseka, 1996, chapter "Chudák Mozart", pp. 127-133.
- [10] České království, Moravské markrabství a Slezské knížectví (dohromady: Země Koruny České, dnešní Česká republika) bylo součástí Rakouského císařství a později Rakousko-Uherska od roku 1526, respektive 1628 do roku 1918.
- Z etnického hlediska šlo v případě Zemí Koruny České o mnohonárodnostní území, kde největší část tvořili etničtí Češi a etničtí Němci (ti později přijali pro sebe označení „Sudetští Němci“). Etnická nenávist a nacionalistická rétorika se objevila poprvé v roce 1848 a rostla do té míry, že např. v roce 1913 musel císař František Josef I. uzavřít Český sněm, který nacionální spory totálně paralyzovaly. Nacionální nevraživost vyvrcholila násilnostmi během druhé světové války a následným odsunem německého obyvatelstva z území Československa.
- [11] Císařství Rakouské bylo od roku 1867 rozděleno na dvě části, tzv. Předlitavsko (dnešní Rakousko, Slovinsko, Bosna a Hercegovina, Česko, Halič, západní část Ukrajiny s hlavním městem ve Vídni) a tzv. Zalitavsko (dnešní Maďarsko, Slovensko, Chorvatsko, západní část Rumunska s hlavním městem v Pešti) a dohromady tvořily Rakousko-Uhersko se společnou

armádou, měnou a zahraniční politikou. Domácí politika obou částí byla do značné míry odlišná.

[12] E Gellner, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford, 1992, p.116-117.

[13] Hojda, Pokorný, op. cit., p. 128.

[14] “ ‘Identification,’ we noted above, invites specification of the agents that do the identifying. Yet identification does not require a specifiable “identifier”; it can be pervasive and influential without being accomplished by discrete, specified persons or institutions. Identification can be carried more or less anonymously by discourses or public narratives.”

[Brubaker-Cooper 2000:16]

[15] *ibid.*, p. 36.

[16] As for example Herskovits did. See M J Herskovits, *Cultural Relativism*, Vintage Books, New York, 1973.

[17] R Brandom, ‘Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise’ in C P Ragland and S Heidt (eds.), *What Is Philosophy?*, Yale University Press, 2001, pp. 74-95.

[18] H Béji, ‘Equivalence des cultures et tyrannie des identités’. *Esprit*, January 1997, pp. 107-118.

TĚLO, GENDER, JAZYK ANEB BÝT ČI NEBÝT GENTLEMAN?

Mgr. Petr VAŠÁT
Katedra antropologie FF ZČU

„Jednou ze základních tužeb lidského ducha, usilujícího pochopit, ovládnout a měnit svět, je objevit nějaký řád.“ (Flusser 2005:7)

Jak praví výše uvedený citát, člověk skutečně potřebuje ke své existenci jistou formu řádu, díky němuž se orientuje v jinak dosti chaotické spleti podnětů, zvané okolní svět či „realita“. Ať již jde o procesy *fixační* a *koordinační*, o kterých hovoří Flusser (2000:7), nebo to jsou antropologům dobře známé *modely pro realitu* a *modely reality*, o nichž píše Geertz (2000:109-111), stále jde jen o tentýž rozdílně konceptualizovaný princip produkování a re-produkování řádu.

Smyslem této eseje je pak kontemplace nad aspektem řádu, jehož projevem je přisuzování ne-dominantní, nekompetentní, nepatřičné a nebo zkrátka jen nižší úlohy ženám a *sensu lato* ženským aspektům tohoto řádu vůbec. Chtěl bych se zevrubně zamyslet nad tímto „problémem“, který, jak se domnívám/e, je dosti úzce provázán s jazykem v nejobecnějším pojetí (viz Flusser 2005, Foucault 2000, Winch 2004 a další), a na příkladu sociální konstrukce (a performace) ženského těla toto transparentně ukázat. To vše s vědomím procesů, jež jsou typickými atributy moderní (či post-moderní) společnosti – ke které tato práce primárně referuje – tak jak jsou různými autory popsány: např. zproblematizování legitimacy vědy u Lyotarda (1993), maskování *vitální reality* u Baudrillarda (2001) či změna osobnostních vzorců u Baumana (2002) apod.

„Kolik jazyků znáš, tolikrát jsi člověkem“.

Známe jest toto pořekadlo a jsem přesvědčen, že se s ním v dobách svého dětství každý setkal mnohokrát. Ač se na první pohled/poslech může jevit jakožto vágní, nic neříkající či patetické, je nutné přiznat mu značný explanační a pro naši úvahu hodnotný potenciál. Podle Flussera (2005), navazujícího na zkoumání Wittgensteinovo na jedné straně a Heideggerovo na straně druhé, totiž větší část smyslového poznání nabýváme skrze zrak a sluch, a protože ona „*surová smyslová data*“ člověk uchopuje svým *intelektem*, operuje s nimi už od samého počátku pomocí jazyka. Flusser (2005:169-168) shrnuje svou analýzu jazyka tvrzením: „*Není skutečnosti mimo jazyk.*“ nebo jinde: „*Jazyk, tj. soubor všech symbolických systémů, je ve svém celku totožný se souborem všeho, co uchopujeme a chápeme, tj. skutečnosti.*“ Podobně se vyjadřuje i jiný následovník myšlení Wittgensteinova Peter Winch (2004:119), když píše, že: „*... jazyk a sociální vztahy jsou jen dvě strany téže mince.*“ Winch se však také zamýšlí nad podobou nejazykového myšlení (či chování), nazývajícím souslovím „*nediskursivní ideje*“, a dochází k závěru, že nejazykové činnosti, které lidé vykonávají, jsou v konečném důsledku natolik spojené s činnostmi jazykovými, že „*...se zdá být nezbytné pokládat je za analogické.*“

Jak jsme již nastínili, Flusser se svou analýzou snaží poukázat na dialektický vztah mezi jazykem a strukturou světa, resp. ukázat, že naše vnímání reality je přímo závislé na jazyku, který jsme si během socializace osvojili, a ve kterém se naše myšlení realizuje. Kultura je pak pro něj „*zvnějšněný pozůstatek jazykové aktivity*“. Takto představená koncepce

v „nás“ (antropoloziích) musí nutně vyvolat – pokud ne přímo zřejmý, pak alespoň matný či subtilní – pocit známosti. Myšlenky lze totiž připodobnit ke „známým“ *thesím* Sapir – Whorfovým, totiž že: „1) *Veškeré myšlení „je jazykové“*, 2) *Každý jazyk vytváří specifickou „vizi světa“*, 3) *Jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se vzájemně liší.*“ (in: Budil 2003:294)

„Neobyčejná síla mužského pojetí sociálního světa pramení z toho, že se v něm kumulují a koncentrují dvě operace: že totiž legitimizuje vztah nadvlády tím, že z něho činí součást logické přirozenosti, jež sama je přitom naturalizována sociální konstrukcí.“ (Bourdieu 2000:24)

Jak jsem naznačil již v úvodu a jak je patrné z citátu výše, řád „našeho“ (míním tím „euro-amerického“, „moderního“, „západního“ apod.) světa je založen na asymetrickém postavení **žen** a **mužů**. Muži jsou považováni za „pány tvorstva“ a ztotožňováni z vlastnostmi, jako jsou: dominance, síla, racionalita apod. Naproti tomu ženy jsou považované za podřízené a jsou jim pak přisuzovány vlastnosti jako: nedominance (submisivnost), slabost, citlivost apod. S tímto asymetrickým či hierarchickým dělením je spojena celá řada asociací a kategorií, které nám dnes a denně napomáhají v orientaci ve světě a u kterých si již člověk není vědom jejich zcela arbitrárního, a tedy konvenčního původu. Stále se opakující sociální konstrukcí jsou ony nevědomé struktury myšlení „otisknuty“ v **tělech** lidí a jejich „postupnou“ naturalizací se zajišťuje jejich přetrvávání a fungování generací po generaci (Bourdieu 2000:24).

Právě zde je pak zdroj mechanismů, jako jsou např. diskriminace žen na trhu práce nebo diskriminace na poli vzdělávacího systému. Ve všech sférách lidského života totiž tkají sítě ona komplexní kognitivní schémata, založená na základní binomické opozici: muž a žena, resp. *mužské* a *ženské* pohlaví.

„...:dokonce i když se neuchylují k násilným či krvavým trestům, dokonce i když užívají „mírné“ metody, jež jen uzavírají nebo napravují, jde vždy právě o tělo – tělo a jeho hnací síly, jejich užitečnost a jejich poslušnost, jejich rozdělení a jejich podřízení.“ (Foucault 2000:59)

Foucault (2000), zabývající se tělesností v kontextu trestání a napravování (a výchovy), pohlížel na tělo jako na „*pohroužené do pole politického*“. Jinými slovy: ovládané vztahy moci. Moc je Foucaultem (2000:61) chápána jako určitá strategie nebo soubor taktik, jak dosáhnout určitého cíle; nikoliv její přivlastnění, nýbrž manévrování s ní nese ovoce úspěchu. Takové pojetí moci však nutně předpokládá i specifickou konceptualizaci těla a tou je Foucaultova konceptualizace těla jakožto **povrchu** (srov. také Deleuzovo a Guattariho (1972) pojetí „*těla bez orgánů*“). Pro Foucaulta je tělo povrchem pro zápisy, nebo jinými slovy: „...*převádí diskursivní požadavky do reality.*“ (Nohejl 2007:133) Toto tělo je mocí/věděním manipulováno, disciplinarizováno a tedy ovládáno, aniž by si toho bylo v mnohých případech samo vědomo. Jedná se v mnohých aspektech o přístup diametrálně odlišný od díky Bourdieuvské, jež zdůrazňuje nadvládu symbolickou, nicméně v soudobých společnostech plných pultů panenek Barbie, anorektických modelek, televizních reklam vnucujících kosmetické přípravky a vůbec mnoha diskursů předepisujících striktně podobu, chápání a vnímání těla se nelze toliko Foucaultovské v jistém smyslu reifikaci těla bránit. Nedávno zesnulý kritik „západní“ civilizace Baudrillard (2001:48-49) v trochu odlišné perspektivě poznamenal, že člověk se stává artefaktem světa *virtuálního*, tak jako jsou fosilní pozůstatky artefakty světů minulých – jsem přesvědčen, že tato analogie je více než na místě.

Známe-li nyní Foucaultovo stanovisko, vyvstanou nám lépe důsledky jednoho z komunikačních aktů, tak jak ho chápal Levi-Strauss, totiž směny žen (manželek), a pomůžte nám pak také lépe pochopit jeho funkci při utváření genderových identit podle Judith Butler.

Levi-Strauss rozlišoval tři typy směn. Vedle směny (nebo spíše způsobu komunikace, jak by možná poznamenal) věcí a informací jsou to právě ženy, které jsou směňovány v rámci příbuzenských systémů. Jazyk, který označoval jako „jev společenský“ (Levi-Strauss 2006:62) připodobňoval k systému příbuzenství a v určitém smyslu tak pojímal ženu (a její tělo) jakožto znak, stejně jako je slovo známkou jazyka. Ač Bourdieu (2000:41-43) vyčítá Levi-Straussovi, že opomenul zahrnout do své analýzy aspekt symbolického kapitálu, čímž je řečeno přesně: „*zatemňující tím politickou dimenzi sňatkové transakce*“, lze i přesto podle mého názoru skrze Levi-Straussovo sémiologické pojetí ostentativně demonstrovat mocenské **strategie** manipulace se ženským tělem v rámci alianční příbuzenské směny mezi klany, rody apod. ve společnostech „tradičních“, ne-moderních či preliterárních a spatřit jisté analogie (řečeno s Bourdieuem homologie) i v našich společnostech soudobých.

„Vypadá to, jako by dělení podle pohlaví bylo „v řádu věcí“, tak jak se to říká o něčem, co je normální, přirozené, a tedy nevyhnutelné: existuje objektivně ve všech věcech (například v domě, jehož části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habitusech aktérů, kde funguje formou systémů schémat vnímání, myšlení a jednání.“ (Bourdieu 2000:12)

Ono dělení mezi maskulinem a femininem stojí tedy na počátku všech našich poznávacích struktur. Tato opozice, ačkoliv se zdá sebevíc přirozenější a původnější, je ve skutečnosti jen sociální konstrukce, založená na anatomickém rozdílu mezi mužem a ženou. Dělení podle pohlaví na rody je tedy sociální konstrukcí předávanou generací za generací, přičemž hlavními institucemi, fungujícími zde jako mediátor, jsou pak: *škola, církev a rodina* (Bourdieu 2000:13; domnívám se, že není zcela od věci zmínit zde i média). Ti nám v období našeho dětství poskytují kategorie dělení a kognitivní schémata, která nás doprovázejí po celý život a která sehrávají svou roli neměnných pravd.

Připomněl bych nyní, že přímo klíčovou úlohu zde pak plní *jazyk*. Ten, jak jsme si řekli na začátku, je totožný s celkem skutečnosti, tím pádem onu skutečnost jak tvoří, tak svým způsobem reprodukuje stále dokola. Bourdieu (2000:11) uvádí několik, jak říká, „homologických“ opozic, které vyvstaly právě z oné základní opozice *muž/žena*: „...-*nahoře/dole, nad/pod, před/za, vpravo/vlevo, rovný/křivý, suchý/mokrý, tvrdý/měkký, ostrý/mdlý, jasný/temný, venku (na veřejnosti)/uvnitř (doma) atd. – jež podle některých názorů odpovídají pohybům těla (nahoře/dole-stoupat/sestupovat, venku/uvnitř-vycházet/vcházet)*,...“ V tomto ohledu, i když je mužský rod považován za dominantní, je z pohledu jazyka líčen jako něco neutrálního, jako něco, co bylo řečeno několikrát, jakoby bezděčně. Ten ženský je pak proti tomu jasně vymezen a zatížen. (Bourdieu 200:12) Důkazem toho budiž například anglické slovo *man*, které představuje označení pro obecné lidství – tzn. muže a ženy zároveň – užito je nicméně pojmu pro označení muže, přičemž označení ženy *woman* je jeho příznakovou kategorií a významovou opozicí pojmu *muž* (Hastrup 1978:54).

Sociální svět tedy konstruuje tělo jako sexualizovanou skutečnost a tudíž jako nositele sexualizujících principů *vidění a vnímání* světa (Bourdieu 2000:13). Ženám jsou připisovány určité esenciální vlastnosti, které jsou zároveň od nich také očekávány. Ženské tělo je již odmala formováno (a nejínak je tomu u mužů, avšak jiným způsobem) sociálními mechanismy *sociálních podmínek a sociálního prostoru* (Bourdieu 2000:60). Konceptualizované představy ženského těla jsou na ženách požadovány a zároveň aplikovány. Vlastnosti jako přístupnost, usměvavost, zdrženlivost, poddanost, přirozenost, nevšíravost

nebo sympatičnost jsou ženám otiskovány do těl již od útlého věku. Stejně tak tomu je i s obecnou (sociálně požadovanou) představou o konkrétní fyzické (výška, váha, objem apod.) podobě jejich těla (která se ne vždy kryje s jejich podobou zakoušenou či praktickou), jež je také ženiným nejbližším okolím „vštěpována“ do jejího nevědomí, a tak v jistém smyslu žena „...existuje především skrze – a pro – pohled těch druhých, neboli jako přístupná, přitažlivá disponibilní věc.“ (Bourdieu 2000:61, zvýraznění P.V.) Ženské bytí je bytím – viděným, jak píše Bourdieu (2000:61), a staví ženu do permanentní fyzické nejistoty. Ardener (1973, in: Hastrup 1978:55) zavádí specifický pojem *femineita* (femineity) pro „aspekty sebe-identifikace na hlubinné strukturální úrovni“ ženy, jako významového protikladu k feminitě (femininity), jež je podle ní pouhým odvozením sekundárních sexuálních charakteristik – zkrátka všech výše zmíněných charakteristik s ohledem na dominanci mužů.

Trochu zobecněně tak lze prohlásit, že na fyzické podobě těla ženy, stejně tak i na „*esenciálních vlastnostech*“ jejího těla, se podílí celá společenská struktura – jak by řekl Bourdieu, řízená *vztahy nadvlády*, neboli vztahem ne/dominance; a podíl jazyka na této skutečnosti budiž demonstrován větami: „*to se pro děvče nehodí*“ a „*to u chlapce nehraje roli*“ (Bourdieu 2000:59) jakožto příklady performativních výpovědí *par excellence* (viz Doubravová 2002:98-110, zvláště pak Austin 2000).

„*Hlavní role uchovávání mužské nadvlády a mužského pohledu připadá nepochybně rodině; zkušenost dělby práce podle pohlaví a legitimní, zákonem garantovaná a do jazyka vepsaná představa o ní se právě v rodině vnucuje velice záhy.*“ (Bourdieu 2000:78)

Zmínil-li jsem se výše o tom, že „konceptualizované představy ženského těla“ jsou **aplikovány**, neřekl jsem nyní příklady performativních výpovědí nic odlišného. Ba naopak. Odmyslíme-li si nyní Bourdieuovi kognitivní struktury, je právě nyní ten pravý čas zevrubně představit autorku performativity genderu Judith Butler. Butler (2007), hlásící se právě k odkazu M. Foucaulta a jeho diskursu a k perlokučním výrazům Austinovým, je názoru, že je to diskurs vyjadřovaný a konstituovaný jazykem, co vytváří genderové identity samotné, a protože je Foucaultem tělo, jak jsme si řekli, nahlíženo jako povrch, je i právě toto tělo konstitutivním nositelem rodové identity. Nohejl (2007:205), líčící myšlení Butler, k tomu poznamenává: „*Jazyk vytváří realitu tím, že vypovídá o diskursu.*“ Tudíž dovedeme-li náš exkurs do konce: jazyk je tím, co konstruuje (performuje) strukturu ne/dominance.

Ano, jak známo, je nezpochybnitelnou pravdou, že systém „distinkcí“ a rolí, podle nichž jednáme po celý život, nabýváme od svých rodičů v útlém dětství. Již v mládí se učíme, že muži chodí do práce a ženy jsou v domácnosti (je nutné toto nebrat doslovně – je zřejmé, že situace je v současné době již odlišná), že muži vynáší koš s odpadky a ženy umývají nádobí nebo že muži řídí automobil a ženy naproti tomu kočárek.

Nedávný „konstruktivistický“ obrat v sociálních vědách nás všechny vede k zamyšlení nad řádem tak jak ho známe. Mnoho lidí se k tomuto specifickému pohledu na svět vědomě či nevědomě přiklonilo. To samozřejmě rozproudilo vlnu debat i na poli genderové problematiky a dospělo se k zjištění, že diskriminace žen na trhu práce není ničím přirozeným a tudíž je nutno tuto skutečnost, založenou na „falešném“ přesvědčení mužské dominance, změnit.

Bourdieu (2000:106) píše, že jediné politická aktivita, která opravdu počítá se všemi aspekty nadvlády – tedy nebude jenom žádat úlevy a práva, nýbrž zohlední i principy předávání a šíření nadvlády – bude možná v budoucnu s to s ní skoncovat.

Nebo jednodušeji a trochu z odlišného hlediska – jak píše Geertz (2000:165-193) v textu o pohrbu jakožto příkladu sociální změny na Jávě (který se mi jeví částečně jako analogický): je třeba rozlišovat tři roviny sociálního jednání, a to systémy: *sociální*,

osobnostní a kulturní; stejně jak spočívá problém Geertzova pohřbu v napětí mezi kulturním a sociálním aspektem (resp. v jejich situační nekorespondenci), a je tak třeba docílit jejich shody, je i na poli genderových vztahů nutné nalézt „stejnou“ konstelaci. Myslím si, že i když se v kulturním systému objeví nová idea „falešnosti“ *dominance*, není schopná se ve společnosti zcela rozšířit a usadit, protože jí je bráněno právě oním systémem sociálním, neboli sociální strukturou, a pokud budou její uzly a vazby mezi nimi stále postaveny na základech kognitivního schématu ne/*dominance*, není možné změny docílit.

„Tak budeš přece gentleman...?“

Závěrečnými odstavci své eseje bych rád věnoval pozornost situacím a podnětům tzv. „ze života“, které mi byly obsedantním zdrojem a důvodem sepsání eseje na toto téma. Bourdieu (2000:63), z něhož jsem převážně čerpal, píše: „*Ve struktuře vztahu nadvlády jsou pod tlakem obě strany, tedy i ti, kdo vládnou.*“

Nemá tím dozajista na mysli např. „pouhé“ *hyperreálné* konstruování maskulinity, které popisuje např. Řeháčková (2006) na příkladu časopisů životního stylu pro muže a dané konsekvence, které tím pro některé z „nás“ mohou vyvstat, nýbrž všechny ty situace „*běžné denní reality*“, kdy je muž povinen jednat způsobem, jenž je zkrátka **normální**. Myslím tím všechny odnošené tašky, odřízené služební cesty a vůbec všechny ty formy „pomoci“ či usnadnění činnosti ženám, kterých se v rámci našich kulturních norem všichni účastníme. Samozřejmě, že se jedná o pozitivní akty, kterých je oproti těm negativním, typu různých urážlivých jednání směřovaných v soudobých společnostech k ženám, poskrovnu. Nicméně je třeba si uvědomit, že i právě tyto pozitivní akty jsou založeny na kognitivních schématech a v konečném důsledku tedy i na binomické opozici muž/žena, čímž ono imanentní hierarchické uspořádání jen stvrzují a v mnohých případech svou naturalizovanou povahou také legitimizují.

Nedávno jsem se dostal do sporu kvůli záchodovému prkýnku, které jsem po použití toalety nechal „nahore“. Dostalo se mi přednášky, že jsem to já (muž), kdo prkýnko zvedá, a tudíž ho já musím umístit do původního stavu, tzn. „dolů“. Jenže co/kde je jeho původní stav? Stejně tak přeci jeho původní místo může být i „nahore“. Reakce na snahu vysvětlit mé stanovisko mě překvapila: „*Je přece normální, že „chlapi“ dávají vždy prkýnko „dolů“, a ne naopak.*“ Podíval jsem se „pro jistotu“ na internet, v jakém stavu jsou záchody inzerovány samotnými výrobci. S podivem jsem zjistil, že jsou nejčastěji v celkově sklopené podobě. Jsem si jistý, je to muž, který se v tomto ohledu „dobrovolně“ přizpůsobuje. Na tom by nebylo opět nic špatného, kdyby tím také opět s největší pravděpodobností nekonstruoval (neperformoval) onu strukturu nadvlády. Nelze proto v tomto momentě jinak, než připustit si subtilní myšlenku, totiž zda není náhodou ten správný čas, odpovědět na výše zmíněnou otázku (resp. normativní výpověď) jednoduše: „*(bohužel) gentleman už nebude...*“, ne však z tzv. chlapské ješitnosti, jak by toto jednání mohlo být pojmáno, ale naopak z osobní zodpovědnosti a snahy situaci změnit.

Literatura:

- Austin, John L. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia.
Baudrillard, J. 2001. *Dokonalý zločin*. Praha: Periplum.
Bauman, Z. 2002. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON.
Bourdieu, P. 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
Budil, Ivo T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.

- Butler, J. 2007. *Gender Trouble*. New York and London: Routledge.
- Doubravová, J. 2002. *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál.
- Flusser, V. 2005. *Jazyk a skutečnost*. Praha: Triáda.
- Foucault, M. 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: SLON.
- Hastrup, K. 1978. Semantics of Biology: Virginity. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 6 (1): 49-65.
- Levi-Strauss, C. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Liotard, J.F. 1993. *O Postmodernismu*, Praha.
- Nohejl, M. 2007. *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: SLON.
- Řeháčková, D. 2006. Konstruování maskulinity v časopisech životního stylu pro muže. *Sociologický časopis*. 2: 291-305.
- Winch, P. 2004. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: CDK.

PRINCEZNA POCAHONTAS A TARZAN, PÁN OPIC. FILMOVÁ KONSTRUKCE IDENTITY JEDINCE NA ROZHRANÍ DVOU SVĚTŮ

Ilona DVOŘÁKOVÁ
Katedra antropologie FF ZČU

Od jisté doby, jak se mi zdá, není romantický hrdina pouze literárním archetypem s poněkud anarchistickými sklony, ale je jím každý moderní člověk odkázaný srovnávat a vybírat mezi alternativami světů, z nichž žádný mu ovšem v posledku nepřináší toužebné bezpečí. Cítit určitý rozpor, podrobit svůj kosmos nejistotě, je v době modernity celkem každodenním chlebem člověka a ideovým zdrojem takového poznání nemusejí být ani hluboká uvědomění si vnitřního konfliktu, ani kontakt s významně cizím a odlišným. Naopak v uměleckém podání jsou případné formy signalizace tohoto střetu tím, co do velké míry tvoří kostru řady příběhů. Příběhů o lásce, dodejme, protože právě láska nám z odkazu romantismu zastává významný motiv nenaplněného ideálu.

Naznačili jsme, že se budeme pohybovat na půdě hraného filmu, a tak je nutno hned dodat, že to neznamená, že bychom – v práci, která má usilovat o antropologický náhled – chtěli posuzovat fakticitu a autenticitu zpracování sledovaných snímků (to, co bychom u etnografického filmu formulovali jako nezaujatost, návratnost, sledování všech potřebných aspektů apod.). S úlevou a v pozitivním slova smyslu jim přiznejme uměleckou licenci[1], která je zajisté funkčním a nepostradatelným nástrojem daného žánru. Na druhou stranu se tím ovšem nezbavujeme analytické roviny, kterou chceme uplatnit skrze pojetí toho, jak snímky vzhledem ke svému časovému zařazení pracují s otázkou identity hrdinů, kteří se dostávají do velmi specifického vnitřního rozporu – do rozporu kulturního. Neboli chceme sledovat, za pomoci jakých ukazatelů se k nám dostává povědomí o původním kulturním zařazení hrdiny, o procesu proměny této identity, o finální změně s jejími důsledky a také se chceme přiblížit představě o tom, do jaké míry jsou postavy konstruovány především s ohledem na svou romantičnost, která může být vnímána jak ideologicky (mohla by mít širší význam pro interpretaci snímku), tak čistě funkčně, jak už jsme si uvědomili v souvislosti s žánrovým zasazením. Nevyhneme se také posouzení toho, jaké další vizuální prostředky spoluutvářejí případný ideologický, či možná vhodněji řekneme výkladový, rámec filmu. Ničemu není podle našeho soudu na překážku, že budeme srovnávat příběhy zacílené na postavy známé také z dětského filmu a dále na postavy, z nichž jedna se těší skutečnému historickému doložení (Pocahontas[2] žijící na přelomu 16./17. stol.), zatímco druhá nikoli (Tarzan[3], který se zrodil z pera svého autora na počátku 20. stol.). Snímek *The New World* natočil v r. 2004 Terrence Malick a v našem rozjímaní budeme na jeho analýzu klást o něco větší význam. Jako doplněk nám poslouží v českém prostředí dobře známý *Příběh Tarzana, pána opic* z r. 1984 (v originále *Greystoke: The Legend of Tarzan, Lord of the Apes*) režírovaný Hughem Hudsonem.

Začneme tím, co oba filmy spojuje v obecnějším měřítku, čímž se v závěsu dotkneme také vzájemných odlišností, ty pro nás budou mít zásadní výkladový význam (k jejich interpretaci však přistoupíme až na závěr).

Prvním společným rysem, který bychom mohli jmenovat, je totalita pozornosti obrácená k jediné ústřední postavě, kolem níž se sice shromažďuje poměrně stálý počet dalších důležitých postav, jejich hlavní úlohou je ale převážně vyplňovat prostor kolem

hrdin(k)y, utvářet pole jejich/jeho vztahů a také o ní/něm dostatečně referovat (v obou případech formou jakýchsi útržků z deníkových zápisků, které jsou poskládány coby črty hrdinovy/hrdinčiny osobnosti). Na tom by ještě nebylo nic antropologicky relevantního, avšak obě hlavní postavy jsou také shodně výjimečné v exotickém slova smyslu, zastupují svět „těch druhých“, krajně odlišný až protikladný ke „světu našemu“, který – opět totožně v obou případech – zosobňuje kolonialismem odkojená Anglie. Aby bylo jasné, že zde nechceme pouze parafrázovat znalosti ze střední školy, podtrhneme, že fixace na ústřední postavu není jen věcí atraktivity literárního zpracování, ale je dost možná i nutnou podmínkou toho, aby mohli být vůbec „ti druzí“ poznáváni a chápáni, což by se při jejich větším množství aplikovalo dosti hůře. Konečně naši hrdinové nejsou výjimeční jen svou primární exotičností, jsou výjimeční také v rámci ní, protože jakožto ti, kteří ji jednou díky svému individuálnímu potenciálu překročí, jsou – paradoxně – vytrženi z lůna „odlišnosti“ a symbolicky nadřazeni jak kategorii „oni“, tak kategorii „my“. Jsou právě těmi neutěšenými posly modernity, pro něž by – alespoň teoreticky – neměla fungovat neproblematická příslušnost k tomu či onomu světu. V případě Pocahontas lze toto potvrdit bezvýhradně, své neustálé pochybnosti o tom, „kým je“, nakonec vyměnila za usmiřující cestu mateřství, míjející se a zároveň prostupující oběma nabízenými světy. Tarzan se naopak nikdy ve svém váhání nevyhoupl z područí monopolitních alternativ a jedné se vždy snažil zachovat věrnost; od chvíle, kdy náhle objevil potřebu navrátit se do džungle, jeho nerozhodnost byla tatam.

Oběma hlavním postavám je také společná určitá počáteční identita, jakož i prostředky její vizualizace a také vizualizace postupné přeměny této identity. (V těchto ohledech lze říci, že žánr využívá stále totožných prostředků.) Jak Pocahontas, tak Tarzan jsou zobrazení coby divocí, nespoutaní, bezstarostní, hraví, dětsky nevinní a s přírodou spjatí „tvorové“. Ano, tvorové, protože nekomunikují nám známým jazykem, dokonce lze pochybovat, zda jejich skřeky vůbec nějaký jazykový systém tvoří. Komunikační složku proto vyplňuje tělo, Pocahontas doslova maluje významy rukama do vzduchu, Tarzan se obzvlášť sugestivně vyrovnává se smrtí své „lidoopí matky“ (vydává zvuky lítosti, které nás za jiných okolností přivádějí k tomu, co vnímáme jako specificky lidské, v této situaci v nás ale probouzejí děs z vyjádření citů, jakého snad „civilizovaní“ lidé nejsou schopni). Identita obou postav je však z hlediska běžných diváků dosti odlišná: mezi nativní obyvatelkou Ameriky a anglickým aristokratem, který nešťastnou náhodou uvízl v africkém pralese, nelze tak jednoduše udělat rovnítko, pokud se nám nabízí jisté romantické pojetí přirozenosti. Můžeme snad i s jistou nadsázkou podotknout, že toto hledisko přirozenosti se nám vnukává už jen tím, že Tarzan mezi své opičí soukmenovce skutečně na první pohled nezapadá. Lze také říci, že zatímco u Pocahontas jde o jinakost „těch druhých“ a i o jinakost prostředí, které tyto jiné obklopuje – v tom tkví okolnosti hrdinčiny identity tak, jak je snímek zachycuje – u Tarzana narážíme spíše na širší koncept pojetí přírody jako protikladné civilizaci („domorodci“ se tu také objevují, ale jen okrajově a jejich pojetí je jednoznačně negativní[4]), který ovšem Tarzana druhotně odkazuje do sféry „těch jiných“ zrovna tak. Pokud se ale ještě vrátíme ke shodě z hlediska identity postav, patřil by sem také fakt, že oba hrdinové se stali v příběhu „zachránci“, zachránili životy lidí, kteří byli ohroženi nesrozumitelností řádu druhého světa (ne náhodou šlo právě o postavy, které pak naše hrdiny přivedly k poznání alternativy).[5] Tím se jen z jiné strany dostáváme zpátky k otázce toho, za jakých okolností může být v našem žánru vhodně vylíčen „ten druhý“, jaké prostředky usnadňují jeho počáteční přijetí.

Co se týká vizualizace přeměny identity, dochází k ní především prostřednictvím „kultivačních“ činností, pojetí prostoru a řeči těla. Mezi tyto kultivační činnosti patří u Pocahontas například poznávání nových možností pěstování plodin, ale také to, že se učí abecedu (což se nevyhne ani Tarzanovi). Se svou svobodou přicházejí oba naši hrdinové o cosi, co bych nazvala „objemnou přítomností v prostoru“, s „ukázněním“ těla ustupuje

možnost zahltit prostor „shlukem rychlých pohybů“ a využívat ho bez vědomí určitých nových kulturních hranic. Nicméně Tarzan tyto hranice neustále překračuje a přímo tím vyjadřuje svůj vnitřní boj s novými konvencemi (když se při obzvláště nevhodných příležitostech navrací ke svým „opičím způsobům“). Pocahontas přijímá změny za vlastní, přestože, jak už jsme řekli, to neznamená, že by zároveň nepochybovala o důsledcích toho, že tyto změny doléhají právě na ni (Pocahontas se nebrání novému světu, brání se sama sobě v něm). U obou hrdinů se změní oděv, úprava vlasů, způsoby chůze a držení předmětů atd. (snímek *The New World* myslím tuto změnu zachycuje skutečně skvostně). Proměna v mimice obličeje, kdy dříve spokojení a bezstarostní hrdinové najednou dostávají stejně ztrápený výraz jako většina Evropanů, směřuje podle mého ke kritice civilizace.

Můžeme se důkladněji ptát, zda bychom za společný znak obou hrdinů nemohli považovat fakt konfrontace s tlakem kulturní změny. Obecně ano, ale vlastně důsledně v opačném smyslu. Oživme si poznatek, že Pocahontas prošla procesem změny na nátlak ztráty vnitřní kulturní jistoty (pro tuto ztrátu jistoty bychom našli impuls ve vnějším světě, ale nikoli impuls násilný, donucovací moc, ale pouze impuls podřívající, moc zpochybnění). Kdežto Tarzan byl procesu kulturní transformace vystaven jaksi téměř v intencích institucionalizace, pro kterou musel sice vyslovit alespoň němý souhlas, avšak rozhodně souhlas nepodmíněný důrazem na neustálé porozumění a přezkoumávání udávané změny. Možná příliš složitě vyjadřujeme prostou okolnost, že Pocahontas procházela svou kulturní proměnou dobrovolně a víceméně hlavně za přispění vlastní významy naplněné účasti, což také zřejmě kulturní transformaci vůbec umožnilo. Tarzanovi byla potřeba transformace dodaná z vnějšku, nepřidával k ní osobitě integrující modely a to mohl být jeden z důvodů, proč u něj projekt změny identity selhal.

Velmi podstatným společným prvkem obou filmů je milostný vztah mezi našimi ústředními postavami, nositeli konkurenčního řádu světa a jejich „průvodci“ po světě novém. Opět se můžeme směle domnívat, že milostný obraz napomáhá jak funkčnosti žánru, tak způsobu, jak jiné „zkulturnět“. Láska a to, jaké nároky si diktuje, je totiž zobrazováno především z pozice naší kultury a jde o koncepci ryze romantickou v tom smyslu, že ideál lásky stojí nade vším, dokonce i nad sebou samým. Láska je natolik posvátná, že pokud nemůže být plně realizována, hrdina se jí vzdává a boří tak celou tlustou vrstvu současné logiky světa. U Pocahontas ztělesňovala láska cestu k poznání „těch druhých“ (a to ve větší míře, než jak tomu bylo u jejího protějšku Johna Smithe), znamenala také částečné odříznutí od světa původního, ztracení, zpochybnění své vlastní existence. Ve chvíli, kdy láska čelila nepřekonatelným překážkám (John Smith se při své touze za objevováním nepozorovaně vytrácí[6]), stal se motiv jejího nenaplnění stavebním kamenem pro přemostění obou světů. Jinak tomu bylo u Tarzana[7], u nějž se láska stala možností, jak se vyrovnat se střetem vlastní rozpolcené identity – a neobstála. Nicméně schéma je totožné, láska nemohla být nade vším, nedokázala plán rozpolcenosti zaštitit a proto musela být nekompromisně odvržena. Tragédie obou příběhů má tedy společný základ a dost možná také vede k částečně stejnému interpretačnímu klíči, ale k tomu se vrátíme později.

Věnujme se dalšímu z prvků, které snímky sdílejí, a tím je obdobná konstrukce prostředí. Panenská příroda je především kladena do ostrého protikladu k civilizaci, vizuálně do kontrastu s přísnými stavbami a unylými barvami vždy tak trochu nešťastně pochmurné Anglie. Co je zajímavé, oba snímky postulují pomíjivost tohoto panenského okamžiku: u Pocahontas jsme na pozadí příběhu svědky nahrazování původního ekosystému nedotčené Ameriky, u Tarzana se závěrem filmu kocháme „jedním z posledních nedotčených koutů světa“.

Čistota ducha přírody prostupuje obyvateli „dosud nezkažené“ země, kteří neoplývají spektrem charakterových vad západních lidí – to zejména u Pocahontas, a duch přírody sám

magicky povznáší k jinému prožívání světa, které ovšem může hraničit až s divoškou nezkrotností – u Tarzana. Tím se trefně přibližujeme také k pojetí „domorodců“, kteří jsou v případě Pocahontas líčeni převážně pozitivně a u Tarzana právě naopak. O nějakém důmyslnějším poznávání „těch druhých“ z pozic západního světa nemůže být u Tarzana řeč, v případě Pocahontas měl snímek – alespoň podle záměru autorů[8] – vycházet z této obrácené pozice ve stejné míře (viz dále). Ve způsobu konstrukce „domorodců“ jsou oba snímky značně „hodnotící“, což my ovšem nijak závažně hodnotit nechceme.

Co však hodnotit chceme a právě budeme, to jsou výkladové perspektivy, které nám snímky nabízí – v čem jsou odlišné, co sdělují a proč se překvapivě v ledasčem shodují?

Jak jsme v předchozím odstavci zmínili, film o Pocahontas usiloval mimo jiné o zachycení pohledu nativních obyvatel Ameriky na anglické osadníky počátku 17. století. Pro natočení snímku bylo podle archeologických materiálů zkonstruováno přesné osídlení „domorodců“ i věrné opevnění anglických osadníků – vše z lokálních přírodních zdrojů, dále byly využity původní lodě, kterými osadníci do Jamestownu dorazili, oděvy, zbraně a další předměty byly zhotovovány podle originálních postupů. Pro pochopení rituálů, které především měly přinášet informace o domorodém pohledu, byly studovány různé historické prameny a vedeny konzultace se soudobými potomky Powhatanů[9]. Důraz na autenticitu byl bezpochyby nezanedbatelný, ale co stálo na jeho pozadí? Důležité je, že snímek vzniká i jako forma revitalizace původních obyvatel Ameriky, jako připomenutí násilného zabrání země před čtyřmi sty lety, o němž je dnes možné tvář v tvář plnoprávným, a dokonce jaksi „vzácným“ nativním obyvatelům mluvit bez příkras. Není důvěra dnešních potomků původních obyvatel[10], kteří ze své „exotičnosti“ bezpochyby těží bez toho, aby se sebemeně odlišovali od ostatních občanů USA[11], tím pravým důvodem, proč jejich předky vyličít pokud možno v co nejpozitivnějším slova smyslu? Nebo chceme kladným vztahem domorodců k přírodě apod. naznačit, že se v historii západního světa naskytl okamžik, kdy se mohl vydat jinou, pravděpodobně mnohem „ušlechtilejší“ cestou (kdyby se nechal inspirovat alternativou, kdyby naslouchal „těm druhým“)? Ať už za těmito spekulacemi něco je, nebo ne, jisté zůstává, že *The New World* si mohl vedle odmítavého sevření západní civilizace dovolit velmi přímým způsobem zatahat i za nit vizionářských modelů, což je aspekt, který Tarzanův příběh z 80. let respektive počátku 20. stol. nedokázal ještě uchopit. Ostatně posledně jmenovaný snímek své těžiště rozhodně neobrací k pluralitě kulturních možností a dává naopak jasný návod k tomu, že kulturní hranice jsou neprostupné (specifičtější hranice mezi kulturním a ne-kulturním, což je v podstatě totéž). Jakkoli se snímek o Pocahontas těší poměrně vysoké míře sebereflexe toho, co dnes chápeme jako západní kulturu, využívá u mnoha prvků obdobné konstrukce, s jakou už bravurně nakládá Tarzan (a kterou jsme se na příkladech pokusili dříve vyložit). Čili – interpretační klíče obou snímků se liší jednak v tom, že Pocahontas nabízí jak pohled osadníků, tak domorodou koncepci osídlení Ameriky, zatímco u Tarzana se zdá, že nahlédnutí jeho perspektivy není dost dobře možné (a z této nemožnosti také vyvěrá největší napětí filmu); jednak se dále liší v tom, že Pocahontas důsledně konstruuje jak prostředí, tak vlastní domorodce a přikládá vizionářskou rovinu, kdežto Tarzan se drží svého vnitřního střetu metaforicky pojatého jako konflikt přírody a civilizace a jakoukoli možnost alternativy zpochybňuje. Vedle toho se však na jiné interpretační úrovni filmy setkávají a to ve způsobech, jak jsou vůbec schopny jinakost zobrazovat a pomocí jakých konstrukcí k tomu dospívají, což můžeme přičíst na vrub žánru, ale i celospolečenskému naladění, které se od těchto modelů kulturní konstrukce doposud neodpoutalo.[12]

V možnostech chápání kulturní změny (či přechodu ke kultuře) jsou si oba snímky na úrovni teoretických vlivů velmi vzdálené. U Tarzana[13], jehož celkové vyobrazení je považováno za zcela věrné knižní předloze, jsou proměny kultury nazírány coby vázané

na časovost tohoto procesu. Tarzan nemůže překročit hranice svého sepjetí s přírodou, jelikož toto sepjetí je věcí určitého evolučního stádia, ze kterého se nelze vymanit cestou učení kulturních zvyklostí a společnosti, které se na této úrovni nacházejí, nemá proto smysl z ní „pozvedat“. Proto není ani s domorodci navazován kontakt, Evropa je zatím nechává „dospět“ do svého vlastního stádia. Zde bychom tedy jasně identifikovali odkaz evolucionismu, který se stal významným vědeckým paradigmatickým koncem 19. století a patrně nemohl být Edgarem Ricem Burroughsem neinternalizován. Tím nechceme říci, že by Pocahontas ztvárňovala druhý extrém, kdy se kulturní změny odehrávají pod taktovkou vnějších vlivů a přitom stadiální pojetí zůstává (difuzionistická škola v antropologii); souhra vnitřních a vnějších vlivů tu naopak zhruba odpovídá dnešním teoriím kulturní změny a nepřesnosti evolucionismu a difuzionismu se jí netýkají. Kulturní změna není sledována v časovém horizontu, ale synchronně a z hlediska struktury procesu jako vnitřně provázaného systému (systémový výklad). Tyto až konfiguracionistické předpoklady jsou zřejmé například z toho, jak se společenství původních obyvatel po příchodu Evropanů socioekologicky rozpadá. Jmenované teoretické inspirace nejsou zrovna současné, to ale jen odpovídá obvyklému fenoménu, že společenské povědomí (a tedy umělecké filmové zpracování) vždy tak trochu pokulhává za teoriemi ve vědě. Pocahontas v sobě abstrahuje některá bazální antropologická stanoviska známá od Franze Boase jako je pluralitní pojetí kultur a kulturní determinismus. Zároveň s nimi však často nakládá po způsobu, s jakým se nám podbízí i dnešní multikulturalismus (ve svém nejširším slova smyslu). Mnohost kultur chce nejen přiznat, ale také oslavovat a velebit a fixovat. To jsme také měli na mysli, když jsem dříve hovořili o totožných konstrukcích „těch jiných“ v obou snímcích, jelikož potřeba „ustrnulých kultur“ je společná jak multikulturalismu, tak evolucionismu.

Celovečerní filmy většinou nevznikají proto, aby poučovaly společnost, často se v nich ale vizualizují návody, které současnost (nejen teď, ale i tady) uznává za platné. Můžeme si být téměř jistí, že drtivá většina diváků Pocahontas sdílí představu ctění odlišných kultur (jako i vnímají problematičnost kolonizace Nového světa). Jenže přináší tato skutečnost něco víc, než že se opětovně, jen jinak konstruují hranice mezi „my“ a „oni“? Hranice esenciální odlišnosti (to, co je hodné obdivu, je určeno jinakostí), u kterých hrozí, že na svém obranném valu mohou vždy otočit hodnotící znaménko.

Reference:

Mann, Charles C. (2007): Stvoření Ameriky. National Geographic Česko 05, 5: 44 – 67.

[1] Jeden ze dvou snímků, k nimž záhy upřeme pozornost, zachycuje okolnosti prvních kontaktů s Novým světem. Snímek se dopouští jak historických nepřesností (např. podceňuje míru osídlení Chesapeake Bay nebo místy utváří dojem neprostupnosti lesů v oblasti, která byla v době příchodu Evropanů převážně odlesněná), tak očividně záměrného posunu látky (konkrétní příklady v tuto chvíli ztrácejí smysl, ale dotkneme se jich). [Charles C. Mann 2007: str. 49-50] Anebo se možná nedopouští ani tak posunu, jako zkrátka výběru z mnoha variací dané látky, což je ovšem stále forma stylizace, která si později zaslouží reflexi.

[2] Dívka, která byla dcerou lokálního náčelníka se ve skutečnosti jmenovala Matoaka a Pocahontas byla pouze dětská přezdívka, jež přibližně znamenala „malá nezbednice“. [Charles C. Mann 2007: str. 57]

[3] Literární postava se během 20. století dočkala bezpočtu filmových zpracování různého žánru a rozsahu. My volíme asi nejznámější z nich, v hlavní roli s Christopherem Lambertem.

[4] Vyplývá to z toho, že jsou právě vrahy zmíněné lidoopí samice, která byla Tarzanovi matkou.

[5] Historikové jsou ohledně situace, kdy měla Pocahontas ve svých jedenácti letech zachránit Johna Smithe, kterého ve filmu zakryla před popravou vlastním tělem, dosti skeptičtí. [Charles C. Mann 2007: str. 56] Filmový motiv se dále rozplétá v duchu zavržení hrdinky vlastní společnosti, Pocahontas se ocitá na „okraji“. Jde o zavržení přicházející zvenčí, které formuje veškeré následné pojetí sebe sama. Také u Tarzana narážíme na motiv zavržení, je to ale civilizace, kterou sám Tarzan odsuzuje a ztrácuje, čili zavržení tu vystupuje vzhledem k hrdinovi zvnitřku a neobrací se vůči němu samému. A tak v jednom příběhu stojí zavržení kdesi na počátku a jeho úloha je úlohou hybatele a ve druhém přichází až na závěr, aby se stalo soudcem a úlevným rozetnutím nastalého napětí. (Nicméně ve skutečnosti Pocahontas její otec asi nikdy nevyhnal a musely to tedy být buď jiné vnější vlivy, nebo opravdu jen čistě vnitřní pohnutky, které odvážnou dívku před čtyřmi stovkami let vedly k objevování světa „těch druhých“)

[6] Historický John Smith utrpěl popáleniny a v r. 1609 byl proto nucen odplout do Anglie. [Charles C. Mann 2007: str. 51] Disneyovská legenda z r. 1995 se této verze na rozdíl od námi sledovaného snímku držela a je tu z mé strany přesvědčení, že *The New World* se vzhledem k aktuálnosti svého zpracování a požadavkům na současné pojetí nativních obyvatel musel k hrdinům zachovat s menší kulturní ohraničeností, kterou by tím akcentoval. Pocahontas, kterou nám „pohádka pro dospělé“ retrospektivně nabízí, je na každý pád tím, kdo rozhodně nezůstane uvězněn za hranicí vlastní kultury a už vůbec ne z pozice jakési vnímané přirozenosti své příslušnosti, jak „tvrdila“ pohádka od Disneyho. Pocahontas a John Smith z *The New World* o propojení svých světů sice pochybují, ale z hlediska tvůrčího zpracování není až tak žádoucí, aby pádnost pochybností potvrzovaly vnější okolnosti.

[7] V předlohovém románu *Edgara Rice Burroughse* se Tarzan setkává s Jane již v džungli a je to právě ona, kdo ho „vyláká“ do světa civilizace. Látka se tak více shoduje s vyobrazením lásky tak, jak jsme ji představili u Pocahontas.

[8] Viz dokument *Jak se natáčel Nový svět* z dílny Austina Lynche.

[9] Powhatan (otec Pocahontas) byl náčelník, který sdružoval více kmenů v dané oblasti, domorodé obyvatelstvo proto shrnujeme pod označení odvozené z jeho jména.

[10] Náčelník Stehen R. Adkins pro dokument *Jak se natáčel Nový svět* doslova říká: „...věděl jsem, že ve Virginii bude filmová produkční společnost a bude točit celovečerní film s názvem Nový svět. Na ten název Nový svět jsem hned reagoval. ‘Co je na něm nového? My už jsme tady 15 000 let.’ A fakt mě docela naštvalo, že se ten film bude jmenovat takhle.“ (časomíra: 08:04) Tato replika nás dovádí k názoru, že některé autentické prvky jako například nahost všech nedospělých „domorodých“ dívek, musely být z filmu vyloučeny už jen pro možnost pohoršení u současných potomků nativní populace.

[11] Tito „původní“ obyvatelé do jednoho mluví anglicky a jazyk jejich předků je třeba pro potřeby filmu oživit a místy i rekonstruovat.

[12] Nabízí se úvaha, zda by případný odklon od takto pojatých konstrukcí jinakosti nezpůsobil propad romantického hrdiny a jeho zázemí a nerozložil žánr na snůšku možná spravedlivějších, ale o to více nezajímavých faktů. Odpovídáme, že nikoli, pokud by změna konstrukce v uměleckém zpracování byla opřena i o proměnu náhledu v reálném světě. Totiž pokud zmizí akutní potřeba vyrovnat se s nejistotou vlastního bytí ve světě prostřednictvím

kategorií biologické a jiné přirozenosti, nebude pro ni vyhledávána ani opora v žánrovém zpracování (které právě těmto terapeutickým účinkům často slouží).

[13] Také škola Osobnost a kultura má podle nás možný dopad na zpracování Tarzana ve sledovaném snímku – pro svůj důraz na socializaci a enkulturaci, kognitivní procesy atd. – tuto tezi zde ale blíže nerozvedeme.

NECOV, NECO PETKOV: DĚJINY VOJVODOVA

Mgr. Michal SVOBODA
Katedra antropologie FF ZČU

Knihou Dějiny Vojvodova získává česká etnologie pozoruhodný kousek do své sbírky. Její autoři nám jednak zprostředkovávají cenný archivní dokument narativního charakteru, jednak přinášejí poměrně solidní kvantum nových etnografických poznatků k problematice tzv. krajanských komunit, ale předně, a to je potřeba zdůraznit, přicházejí s novým konceptuálním rámcem náhledu na tuto problematiku.

Neco Petkov Necov je někdejší starosta vsi Vojvodovo a na bulharské venkovské poměry éry vlády komunistického režimu notně obrozená osoba. Necov je tím, kdo sepsal kroniku vsi Vojvodova, dokument, na kterém celá kniha zakládá (a od něž se odvíjejí doprovodné odborné studie). Skutečnými autory knihy Dějiny Vojvodova jsou ovšem Marek Jakoubek, Tomáš Hirt (kteří prosluli zejména pracemi v oblasti kulturologie Romů, rovněž je známe prostřednictvím teoretických prací týkajících se (kritiky) multikulturalismu) a Zdeněk R. Nešpor, kterého česká akademická scéna bude znát patrně jako odborníka na antropologii náboženství a religionistiku. Všichni tři však v průběhu posledních několika let též publikovali řadu textů (velkou část z nich mimo jiné i v časopise Český Lid), zabývajících se „českými“ osadami na jihovýchodě Evropy (přesněji v dnešním rumunském Banátu a na severozápadě Bulharska). Důvod, kvůli němuž je slovo „českými“ v uvozovkách, souvisí právě se zmíněnou změnou úhlu pohledu v odborném bádání po tzv. krajanských komunitách.

Ves Vojvodovo byla založena na přelomu 18. a 19. století (především) česky hovořícími zemědělci, kteří přišli z obce Svatá Helena v Banátě, kde žilo několik generací jejich předků. V knize Dějiny Vojvodova je snad poprvé v ucelené podobě načrtnut plán „pouti“, jíž absolvovalo těchto několik pokolení česky hovořících rodin. Ty koncem 18. století opustily Zemi Koruny České, aby jejich potomci o století a půl později, v rámci procesu, který je odbornou literaturou nazýván reemigrace, stanuli na území Československého státu. Toleranční patent císaře Josefa II, jenž byl patrně hlavním důvodem rozhodnutí několika desítek rodin hlásících se k některé z netolerovaných církví opustit své domovy, totiž vyháněl obyvatelstvo, které bylo pojmáno jako „cizí“. Tehdejší kritérium pro identifikaci skupiny jako „vlastní“, respektive „jiné“, jak se dozvíme v úvodní studii (sepsané Z. Nešporem a M. Jakoubkem), bylo předně religiózní, konfesní, nikoliv jazykové a už vůbec ne národnostní. Princip identifikace s takovým celkem, jakým je moderní národ, přichází až o několik desetiletí později, tedy v době, kdy skupiny „tolerančních sektářů“ žily již delší dobu ve svých nových destinacích (v našem případě na Svaté Heleně v Jižních Uhrách) a zůstaly tak dlouhou dobu národně-buditelským procesem nedotčeny. Jejich primární kritérium skupinové identifikace zůstávalo zhruba až do 20. let 20. století náboženské. Jednalo se o puritánským způsobem žijící komunity, snažící se patrně o realizaci snu o Obci Boží (Civitas Dei). Protestantská etika (jíž byly námi diskutované skupiny názorným příkladem), jak víme od Maxe Webera, vede k ekonomickému růstu a vytváření nadbytku. Podle některých autorů byl právě ekonomický a zároveň demografický růst na Svaté Heleně příčinou nedostatku půdy na konci 19. století, což několik rodin řešilo odchodem do nově osvobozeného Bulharského knížectví (využívajíc příznivých podmínek, za kterých nová bulharská vláda rozdělovala neobydlené pozemky na severozápadě země). Tyto rodiny později založily ves Vojvodovo. Ekonomický růst a následující nedostatek půdy mimo jiné vedl k další migraci, tentokrát

z Vojvodova do Argentiny koncem 20. let a v polovině 30. let potom do většinou Turký osídlené vsi Belinci na severovýchodě Bulharska. Nicméně, hlavní důvod odchodu části obyvatel Svaté Heleny spatřují autoři knihy Dějiny Vojvodova právě ve sféře náboženské. Ve vsi došlo k rozporům, kdy radikálnější a dogmatictější rodiny odmítly komunikovat (a později dokonce sdílet stejné místo residence) s rodinami, které vykazovaly „úpadek“ od náboženských norem. Právě puritánštější rodiny se podílely na založení vsi Vojvodovo.

Podstatnější je ovšem myšlenka, kterou autoři Dějin Vojvodova obohacují (a vlastně mění) dosavadní diskurz bádání o tzv. krajanských komunitách: je nadále na úrovni akademického uvažování nepatřičné (rozhodně alespoň v případě Svaté Heleny a později Vojvodova a též Belinců) hovořit o jejich obyvatelích jako o Čechách. Jak jsme již uvedli, obyvatelstvo těchto vsí zůstalo procesem tvorby moderního národa dlouhou dobu nedotčeno. Dlouhou dobu též trvalo „buditelům“ (v podobě z Československa vysílaných učitelů, kněží apod.), než národní myšlenky implikovali právě v těchto komunitách. Kupříkladu pění světských písní, či hraní divadla (jednoho z důležitých prostředků národní agitace) považovalo puritánské obyvatelstvo dlouhou dobu za hřích. Kritérium jazykové (v našem případě čeština, neb ta byla hlavním argumentem pro označení obyvatel vsi Vojvodovo jako našich „krajanů“), o čemž nás poučuje ve své slavné řeči již Ernest Renan, není dostatečným pro identifikaci s moderním národem.

Ke kronice samotné: z úvodního slova bulharského etnologa Vladimira Penčeva se dozvídáme, že již fakt její existence je malým zázrakem. Jak tvrdí Penčev, kronikářská i písmácká tradice na bulharském venkově téměř zcela abscentuje. V případě rovněž diskutované vsi Belinci sice máme k dispozici několik archivních dokumentů, které kroniku do jisté míry připomínají, Necovovy Dějiny Vojvodova je však jednak hloubkou zájmu, ale především délkou textu mnohonásobně předčí. Dědictví po starostovi Necovovi je bezesporu záviděníhodným skvostem v etnologových rukách, takovým, po kterém mnozí z nás během svých výzkumů marně touží. Necov zaměřil své dílo právě na období, ve kterém žili ve vsi – jak je on sám nazývá – „Čechoslováci“, tedy česky a slovensky hovořící obyvatelé, mezi nimiž sice autor kroniky registruje rozdíly, ty mu ovšem nepřipadají dostatečné k tomu, aby tuto (pomyslnou) skupinu dělil do dvou částí. Kroniku člení Necov do kapitol, dle tematických oblastí (zemědělství, náboženství, obyčej apod.). Překvapuje jej hlavně píle a pracovitost těchto osob, stejně jako striktně dodržovaná náboženská pravidla (kupříkladu časté pění náboženských písní) a s tím související odmítání participace na politických (a tedy světských) aktivitách. Česky hovořící obyvatelé zapůsobili rovněž (oproti jejich bulharským a jiným sousedům) kultivovaností architektury, bydlení (například používání peřin), ale i oblékání (signifikanční jsou zejména ženské pestrobarevné oděvy).

Kromě teoretických (avšak na empirii založených) statí a kroniky samotné nalezneme v závěru knihy etnografickými poznatky kypící studii Vladimira Penčeva *Tempus edax Rerum*, poskytující kvalitní faktografický přehled o historii generací osadníků vsi Vojvodovo.

S úrovní tuzemského vědeckého bádání po tzv. krajanských komunitách můžeme být poměrně spokojeni. Dostatek etnografických poznatků nacházíme především v dílech O. Skalníkové, S. Broučka (práce o Svaté Heleně a dalších obcích s česky hovořícím osídlením v Banátě), dále například M. Secké, V. Scheuflera, J. Jecha, I. Heroldové či Z. Uherka (tedy především badatelů z Etnologického ústavu AV ČR – či jeho předchůdce, Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV). Práce těchto badatelů přináší velké množství potřebných faktografických údajů. Konceptuální rámec pro danou problematiku však až dosud buď chyběl, nebo přinejmenším nebyl dostatečně teoreticky ukotven. Kniha Dějiny Vojvodova se zdá být zlomovým bodem. Nejenže, díky poměrnému štěstí, které její autoři měli, když prováděje svůj výzkum narazili na Necovovu kroniku, přináší nové množství faktografie, ale především implikací soudobých (avšak nikterak nových) teorií etnicity, nacionalismu a

především sociálního konstruktivismu – do oblasti, která jimi zůstávala neprávem nedotčena (tedy bádání o tzv. krajanských komunitách) – zaplňují mezeru, na kterou česká etnologie dlouho čekala.

Knihu lze doporučit jak etnologům, tak učencům, zabývajícím se antropologií náboženství či nacionalismem, ale i laickým zájemcům o problematiku tzv. krajanských komunit.

Pozn.: Recenze původně vyšla v časopise Český Lid č 2/2008

O BULHARSKÉ ETNOLOGII PO ROCE 1989

Barbora MACHOVÁ

Rozhovor s Plamenem Bočkovem, prorektorem Nové bulharské univerzity, vyučujícím na Katedře antropologie. Sofie 15. března 2007

Jaká byla situace v bulharské etnografii a folkloristice v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století?

PB: Konkrétně o situaci na konci 70. let vám mohu říci více o folkloristice než o etnografii. Tehdy se folkloristika přeorientovala z dosavadní filologické disciplíny, která studovala folklór jako lidovou slovesnost, ke kulturologické metodologii. Začala zkoumat obřady, folklórní tradice různých skupin, národnostních a náboženských menšin, jako jsou Turci, Romové, Bulhaři muslimové - Pomaci, také lidovou stravu, oděv - předměty, které do té doby zkoumala spíše etnografie. Folkloristika se snažila zkoumat tyto předměty v širším kontextu, přijímala folklór obecněji jako typ kultury.

Kromě toho se změnily i předměty výzkumu, od tradičních forem folklóru jako je pohádka, legenda se přeorientovala na moderní formy folklóru, současnou muziku, např. svatební orchestry a další moderní jevy. To pokračovalo v osmdesátých letech. Tehdy se začalo mluvit o rozdílných skupinách z hlediska folklóru, teenagerských hudebních skupinách a o formách, které se někde označují jako folklorismus, např. folklórní festivaly (*săborite na narodno tvorčestvo*) nebo hudební skupiny interpretující „autentický“ folklór, „druhá“ existence folklóru.

Jedná se o kulturologickou perspektivu, která v té době ve folkloristice převládala a tím ji odlišovala od etnografie, která pokračovala ve studiu vesnice a tradičních předmětů jako je technologie výroby, oděv, lidový dům atd. Samozřejmě i etnografie prošla v 70. a 80. letech velkými vývojem, ale podle mne zde nebyl žádný metodologický či teoretický posun. Ve velké míře se sbíral materiál, vydávalo se množství publikací, organizovala se sympozia....

Existovaly tehdy nějaké problémy, o kterých bylo zakázáno mluvit?

PB: Ne. Ale existovalo to, čemu novináři říkají autocenzura. Aniž by to bylo zakázané, fakticky se nestudoval folklór a kultura malých skupin, o kterých jsem mluvil. Do konce 80. let bylo provedeno velmi málo výzkumů kultury Romů, hlavně Romů, Turků, více vědci zkoumali Pomaky. Nikdo nedělal výzkumy katolických skupin v Bulharsku. Systematicky byly studovány pouze menšiny, které byly považovány za nekonfliktní, např. Karakačani. Ne, že bylo něco zakázané, prostě tradičně se folkloristika zabývala folklórem majority, pravoslavných Bulharů.

Nemluvalo se ani o Bulharech v zahraničí a o tom, že jich není málo, například v tehdejší SSSR žilo 300 - 400 tisíc Bulharů. Výzkumy a sběry folklórních materiálů u Bulharů v SSSR začaly až po roce 1989, byly i vydány.

To je zároveň odpověď na další otázku: jak se proměnil předmět výzkumu po roce 1989?

PB: První změna je čistě horizontální, předmět výzkumu se rozšiřuje o folklór „tradičních“ menšin [tj. dlouhodobě usídlených na území Bulharska jako jsou například Turci, Vlaši, Aromuni, Romové, Karakačani] v Bulharsku, zkoumají se Bulhaři v cizině, cizinci v Bulharsku, například Poláci, Rusové. Existuje také vertikální rozšíření vědeckého bádání, zahrnuje se i současná tematika, výzkumy nejsou omezeny pouze na tradiční období konce 19. a počátku 20. století, zkoumá se kultura konce 20. století. Rozšiřuje se i samotný tematický záběr vědy, předmětem výzkumu se stávají např. politické vtipy, graffiti jako lidová výtvarná tvorba, školní folklór. Předměty, které se předtím nezkoumaly.

Mohl byste říci, jestli ve vědě zůstalo něco z období socialismu, nějaké teorie nebo metody?

PB: Ano. O, ano.

Pokud ano, co konkrétně zůstalo a co se proměnilo? Metodologie se proměnila radikálně po roce 1989?

PB: Nemohu říci, že metodologie se proměnila... Mluvil jsem o rozšíření předmětu výzkumu, ale samotné nástroje, metody výzkumu zůstaly stejné. Dokonce na počátku devadesátých let chyběly finanční prostředky na terénní výzkumy, protože stát zcela odmítl financovat vědu. A víte, že když nejsou terénní výzkumy, neexistuje ani etnologie ani folkloristika, to nemůže být pouze teoretická věda. Metodologie terénních výzkumů ani vědecká teorie se nijak zásadně neproměnily. Neobjevila se nějaká nová fundamentální paradigma, aspoň pokud já vím. Ve skutečnosti se hledí na zkoumané jevy a předměty více kulturologicky. I když stejně jako v době socialismu stále pokračuje filologická tradice ve folkloristice, například v Sofijské univerzitě se folklór stále přednáší jako filologická disciplína v rámci literární teorie a vědy.

Které cizí vlivy byly nejdůležitější pro rozvoj etnografie a folkloristiky v sedmdesátých, osmdesátých a devadesátých letech?

PB: V sedmdesátých letech to byla samozřejmě sovětská věda, Bachtin byl velmi populární. V této době měla vliv na folkloristiku také tartuská škola, semiotici, Lotman a ostatní, Ivanov, Toporov. Jednotliví vědci byli následníci různých směrů, například semiotická škola měla hodně následníků, byla velmi moderní. Stoupencem strukturalismu byl například Nikola Georgiev, profesor na Sofijské univerzitě, který je filolog, ale zabýval se také folkloristikou. Silný byl vliv americké folkloristiky, zejména Dana Ben-Amose a Allana Dandese, kteří se orientují na folklór jako na prostředek komunikace v rámci malé skupiny.

Různé vlivy, řekl bych. Tak to bylo do osmdesátých let. Po roce 1989 se začaly objevovat antropologické holistické přístupy – celostní pojetí kultury, dále také interpretativní metoda. Někteří kolegové se pokoušejí psát v duchu kulturní ekologie, to jsou takové moderní směry v antropologii, v sociální a kulturní antropologii.

Odkdy se v Bulharsku užívá termín etnologie a pod jakým vlivem se začal užívat?

PB: Hned po roce 1990 se začal užívat. Podle mne hlavním důvodem byla vnější rozpoznatelnost. Když se někde objevíte jako vědec a říkáte, co děláte, musí to být každému jasné. Pokud řeknete, že jste folklorista a děláte folkloristiku... Folkloristika existuje v málo zemích jako vědecká disciplína, ve většině zemí světa se tato věda nazývá etnografie, etnologie nebo antropologie. U nás se používají oba dva názvy – etnologie i antropologie. Etnografie a folkloristika u nás existují, to je jasné, etnologie a antropologie nejsou ještě dobře rozpoznatelné. Lidé nevědí, o co jde, čím se zabývá etnologie. V cizině je dobré, pokud se přestavíte jako etnolog. Kromě toho je to moderní.

Existovala nějaká společenská či státní objednávka v průběhu devadesátých let?

PB: Ne. Všichni si určovali svoje témata. Bohužel. V jistém smyslu pokud společnost nemá žádné požadavky na vědu, věda v podstatě není potřeba. A to není dobře.

Existují nějaké problémy, o kterých se v dnešní vědě nemůže mluvit či nemluví?

PB: Ne.

Jaká metodologie se dnes užívá nejčastěji?

PB: Žádná metoda není dominující. Různorodost metod v současné vědě je veliká. Někteří kolegové užívají metodologie ze sedmdesátých let a ještě starší, jako je např. čistě textologická metoda, studium folklórního textu, někteří užívají modernější metody, někteří se pokoušejí o eklektický přístup – používají více metod.

Zabývá se bulharská etnologie etnogenezí Bulharů?

PB: Ano, ale již ne v takové míře jako v osmdesátých letech. Tehdy to byla aktuální otázka. Dnes se touto otázkou zabývají pouze někteří vědci, ale ne etnologové, spíše historici. Jeden profesor se snaží rekonstruovat lebky Prbulharů, snaží se odhalit jejich původ, to je oblast fyzické antropologie.

Dnes se etnologové orientují zejména na současnost, velmi aktuální je tematika migrace obecně, menšiny Bulharů v cizině, například v USA a v západní Evropě jsou již početné bulharské menšiny, stejně tak v okolních státech. Dalším aktuálním tématem jsou menšiny cizinců v Bulharsku, například Čiňané. Zatímco tematika původu Bulharů již je pasé.

Co si myslí současná bulharská etnologie o otázce „Makedonie“? Zabývá se studiem lidové kultury v Makedonii?

PB: Opravdoví etnologové přijímají, že je to otázka sebeurčení. Každý má právo na sebeurčení. Někteří Makedonci se hlásí s bulharskému původu, velká skupina se označuje za Makedonce, třetí část je prosrbsky orientovaná. Existuje velká různorodost. Myslím, že bulharská etnologie se nesnaží aplikovat nějaký model, přijímá situaci takovou, jaká je. Ale tato situace se studuje. V Bulharsku studuje a žije mnoho Makedonců, objektem výzkumů je jejich pohled na Bulharsko, etnická identita atd. Mnoho generací Makedonců žije v USA. Moje kolegyně, Magdalena Elčinova, u nich dělala jeden rok terénní výzkumy, zda se považují za Makedonce a do jaké míry. V USA žijí tzv. staří Makedonci a další, tzv. noví Makedonci, ti jsou rozdílného mínění, někteří se označují za Bulhary, jiní za Makedonce. Je to velmi zajímavý fenomén, zvláště pro etnologii a antropologii, otázka etnicity, etnických procesů, nacionalismu, národní identity. Nevím o tom, že by bulharští etnologové studovali lidovou kulturu v Makedonii.

Během 20. století byly v Makedonii prováděny výzkumy, které měly za cíl dokázat bulharský původ Makedonců, že?

PB: Ano, ale dnes už se takové výzkumy nedělají. Dříve to byly spíše lingvistické výzkumy než etnografické, aby se dokázalo, že makedonský jazyk je vymyšlený, uměle vytvořený, že je to v podstatě dialekt bulharštiny. Ale to je názor lingvistů. A lidé si myslí něco úplně jiného.

Jaký je vztah současné bulharské etnologie k příbuzným vědám jako je sociologie, historie, filologie, lingvistika?

PB: Blízký je vztah s lingvistikou, na poli dialektologie a etnolingvistiky, dále s historií. Pro etnologa je velmi důležité orientovat se v historickém kontextu, aby mohl správně analyzovat různé procesy. Teorie literatury je také potřebná. Ale nejbližší je vztah se sociologií, protože obě vědy zkoumají lidské skupiny a vztahy. Člověk nemůže zkoumat skupiny, pokud nemá přehled o celé společnosti, na jakých principech je vystavěna, na jakých mechanismech spočívá. A tím se zabývá sociologie. Všude tam, kde jsem přednášel, v Plovdivské univerzitě a tady v Nové bulharské univerzitě, se snažíme studenty vyškolit v obou základní typech metod, které užívá etnologie a sociologie - kvalitativní a kvantitativní metody. Protože jedno bez druhého není možné. Není dobré užívat pouze kvalitativní metody, protože dochází ke zkreslení obrazu a není dobré ani to, co dělají sociologové - kvantitativní metoda - máš názor člověka, ale nevíš, proč se tak vyjádřil. Snažíme se studenty při práci v terénu vést ke kombinaci obou metod.

Existují kontakty se zahraničními vědci a zahraniční etnologií vůbec?

PB: Kontakty jsou velmi bohaté a různorodé. Osobní, na základě smluv v institucích, univerzitách, dále skupiny, které se sejdou kvůli jednomu projektu atd. Nová bulharská univerzita patří do sítě Antropologie Evropy, která zahrnuje asi šedesát univerzit v celé Evropě. Jedná se o dlouhodobý projekt, jehož úkolem je standardizovat a sjednotit výuku antropologie na univerzitách v Evropě, vytvořit společný program, které má několik stupňů.

Ke kterým bulharským etnologům a směrům ve vědě se hlásíte, které považujete za své učitele?

PB: Ve folkloristice byl mým prvním učitelem profesor v Trnovské univerzitě, Ančo Kalojanov. Ten patří k té menšině, kteří se snaží odhalit původ Bulharů.... V oblasti etnologie byl mým učitelem profesor Živkov[1], patřím k jeho škole, proto mluvím o kulturologii apod. Uvedl bych i současné vědce, například folkloristka prof. Stefana Stojkova a Stojanka Bojadžieva z Ústavu pro folklór, která má velmi blízko k etnologii. Prof. Radost Ivanova z Etnografického ústavu, etnoložka, která se v současnosti zabývá politickou etnologií a vůbec současnou problematikou. Ze starších vědců zejména Michail Arnaudov, to je největší jméno v bulharské folkloristice, a Petăr Dinekov, toho jsem znal osobně.

A co se týče zahraničních vědců?

PB: Protože mluvím německy a čtu zejména německou literaturu, orientuje se hlavně na německou etnologii, která je na poměrně vysoké úrovni. Blízká je mi Tübingenská škola a také kolegové, kteří pracují na univerzitě v Mnichově. Například kniha *Lidová kultura v technickém světě* vedoucího Katedry každodenní kultury v Tübingenu Hermanna Bausingera. Americký antropolog Gerald Creed napsal dobré věci o Bulharsku a o Balkáně. Každý čte Geertze, jeho interpretativní antropologii, je velmi populární a i mně se líbí. Každý jsme prošli obdobím Lévi-Strausse, to je jasné, přestože jeho strukturální metoda už není aktuální. Bulharsky vyšlo celé jeho dílo ve dvou svazcích, takže už je dostupný i studentům. Zvláště mě oslovila jedna škola, která u nás není příliš populární, americká a holandská mezioborová disciplína – diskursní analýza, kterou rozvíjejí dva holandské profesori žijící v USA – Van Dyek a Walter Kinsch. Zabývají se interpretací meziskupinových vztahů. Uskutečnili velké množství rozhovorů mezi muslimy v Holandsku, aplikují diskursní analýzu těchto rozhovorů a snaží se odhalit mentální strategie komunikace, modely chování, orientaci člověka v konkrétní kulturní situaci, kulturní normy, adaptační procesy. Jejich metodou je analýza odpovědí, jakou mají formu, jak člověk nazývá druhé, jak nazývá sebe... Vyšlo několik knih, v edici *Diskursní analýza*, bohužel nebyly přeloženy do bulharštiny. Je to velmi podobné tomu, čemu v USA říkají kognitivní antropologie.

Jakou problematikou se zabýváte Vy a jakou metodologii užíváte?

PB: V oblasti folkloristiky jsem se zabýval nejvíce junáckým eposem, to je téma mé disertace. Kromě toho jsem se věnoval „folklórní historii“ - pověstem, legendám, zejména

lokálním a také autobiografickým příběhům. V devadesátých letech jsem studoval mezinárodní vztahy Turků, Bulharů, Bulharů muslimů a křesťanů. Společnosti, náboženství, identita. Dnes se věnuji také vztahu mezi pohlavími, role pohlaví ve společnosti - *gender studies*. Mým dalším tématem jsou kolektivní paměti, prostor a kolektivní paměti. V metodologii se snažím užívat syntetický přístup ke kultuře, systémovou metodu, která se snaží spojit různé metody, nebo také integrativní metoda, má různé názvy.

Které publikace z oblasti etnologie vydané od roku 1990 dodnes se Vám zdají nejplodnější?

PB: Monografie... to je těžká otázka... je jich velmi mnoho, bojím se, abych na něco důležitého nezapomněl. Monografie Ljubomira Mikova *Osmanské umění* je velmi zajímavá. Katja Michailova: *Žebraví zpěváci ve slovanské kultuře*, *Katalog bulharských pohádek* je velmi důležitý, učebnice T. I. Živkova *Úvod do etnologie*. Většinou ale vycházely sborníky.

Co považujete za největší úspěch bulharské etnologie od roku 1990 dodnes?

PB: Podle mě se udály tři důležité věci. Bohužel ani jedna z nich není rozvoj v oblasti metodologie.

Prvním úspěchem je, že etnologie pronikla do oblastí, kterých si dříve ani nepovšimla. Začala se orientovat na malé skupiny, tématu, které bylo do této doby vědě i společnosti absolutně neznámé. Dále se věda otevřela novým vědeckým směrům a jménům, vlivům ze zahraničí. Třetím úspěchem je, že se etnologie stala univerzitní disciplínou. Do roku 1990 existovaly pouze jednotlivé kurzy folklóru a etnografie, akademické vzdělání zajišťovala pouze Bulharská akademie věd. Dnes se etnologie vyučuje jako samostatný obor, i když ne na všech univerzitách.

Ohledně metodologie jsme trochu pozadu. Podle mne je to ale normální, protože samotná etnologie se dnes nachází v krizi, hledá předměty svého výzkumu, vlastní metody, do velké míry se překrývá s antropologií, složitá je problematika objektivit výzkumu, vlivu etnologa na výsledky výzkumu, konstrukce obrazu „jiného“ atd. Ovšem tato krize je pro nás výzvou.

Pozn. překlad rozhovoru z bulharštiny provedla autorka.

[1] Pouhá shoda jmen s komunistickým prezidentem Todorem Živkovem. Todor Ivanov Živkov byl významný folklorista, etnolog a antropolog.